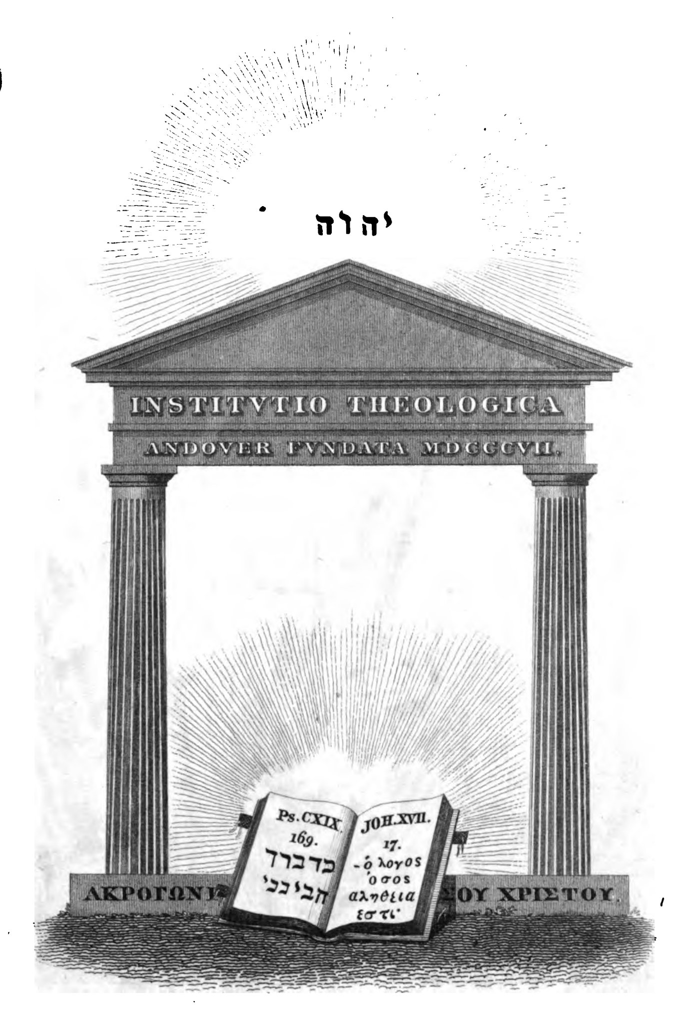
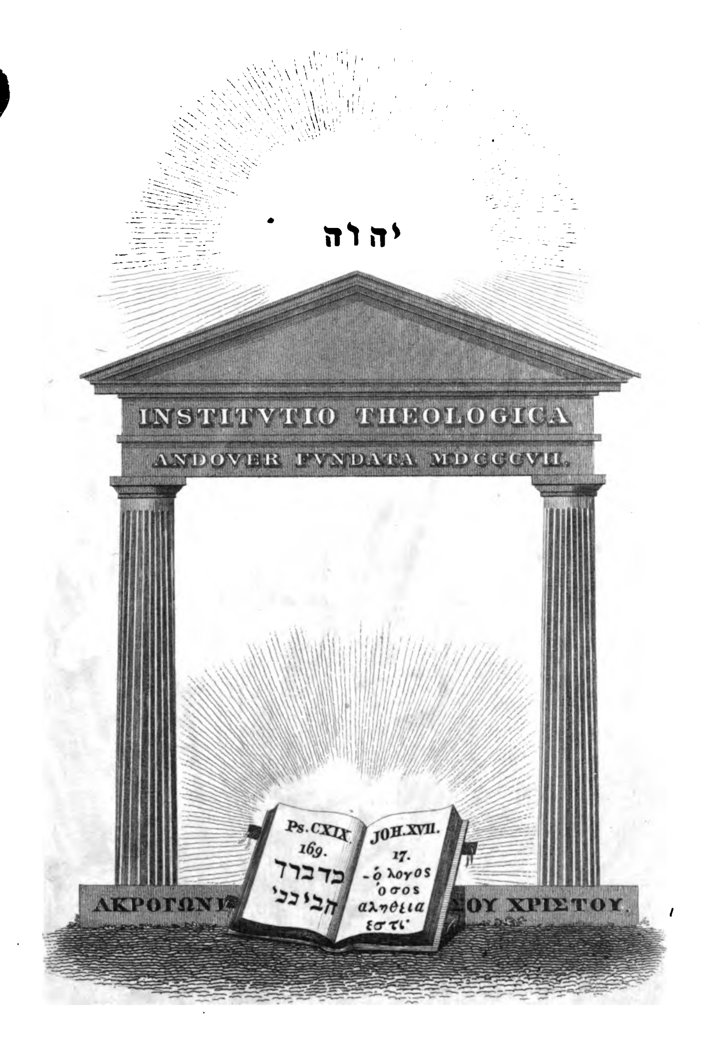


Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der ...

Heinrich Wilhelm Erbkam



יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX.
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Geschichte

der

protestantischen Sekten

im

Zeitalter der Reformation

von

H. W. Erbkam,

Licentiaten der Theologie und außerordentlichem Professor an der Universität zu Königsberg.

Hamburg und Gotha.

Bei Friedrich und Andreas Perthes.

1848.

Vorrede.

Der Titel dieses Buches bedarf einer Erläuterung, denn er entspricht nicht genau dem Inhalt desselben. Auf der einen Seite ist hier weniger gegeben, als der Titel erwarten läßt, auf der andern mehr. Weniger, sofern in einer protestantischen Sektengeschichte auch die Socinianer und Antitrinitarier eine Stelle verdient hätten, mehr, sofern eine ausführliche Darstellung solcher Männer, die als protestantische Mystiker anzusehen sind, hier kaum erwartet sein dürfte. Der Grund, weshalb jene ausgeschlossen und diese aufgenommen sind, liegt darin, daß meine Absicht war, nur diejenigen Sekten darzustellen, welche von einem eigenthümlichen religiösen Prinzipe ausgegangen sind. Ein solches fehlt den Socianern und andern Antitrinitariern; was sie von religiöser Färbung an sich haben, ist nur als ein matter Nachklang reformatorischer Ideen zu betrachten, die sie mit philosophischen Reflexionen vermischt haben. Dagegen durften bei der nahen Berührung, welche die eigentlich religiösen Sekten der Reformationszeit mit Erscheinungen der Mystik zeigen, die letzteren nicht übergangen werden.

Wenn es mein Zweck war, nur die aus religiösem Triebe hervorgegangenen Sekten der Reformationszeit darzustellen, so war mir auch dadurch der Weg vorgezeichnet, den ich in der Behandlung meines Gegenstandes einzuschlagen hatte. In der Festhaltung des eigentlich religiösen Impulses, der zur Sektenbildung im sechszehnten Jahrhundert geführt hat, liegt ein Gedanke der Einheit, der für die Beurtheilung und Anschauung der ganzen Erscheinung von wesentlicher Bedeutung ist. Sollte die Darstellung den Anforderungen der heutigen Wissenschaft Genüge leisten, so durfte dieser Gesichtspunkt nicht aufgegeben werden. Die Masse des verschiedenartigen Stoffes, der hier vorliegt, und die mannichfaltigen Beziehungen, in die das Einzelne darin mit den allgemeinen Momenten der Reformationsbewegung verflochten ist, machten es unumgänglich, durch Aufstellung leitender Hauptgesichtspunkte einen bestimmten Faden zu gewinnen, an dem sich die einzelnen Gestalten anreihen, und wodurch sie ihre richtige Stellung erhalten. So entstand die Aufgabe, das Gebiet der Mystik, mit welchem das Sektenwesen in so innigem Zusammenhange steht, in seinen wesentlichen Hauptmomenten darzustellen und durch eine kurze Uebersicht ihrer Geschichte jenen Zusammenhang deutlich zu machen. Dieß ist in der Einleitung geschehen. Die große Ausführlichkeit, die zu dem eigentlichen Inhalt des Werkes in keinem Verhältnisse zu stehen scheint, mag entschuldigt werden, wenn man bedenkt, daß wir trotz des vielen Trefflichen, was in neuerer Zeit über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, doch noch keine befriedigende Darstellung des Wesens der Mystik und ihrer Erscheinungsformen besitzen. Vielleicht

ist es mir gelungen, einen Beitrag zur Förderung der richtigen Einsicht in dieses dunkle Gebiet gegeben zu haben, und so sei denn dieser Theil meiner Arbeit den Freunden und Kennern der mystischen Theologie bestens empfohlen.

Was den eigentlichen Inhalt des Werkes betrifft, so wird man mir einen Vorwurf machen können, dessen Gewicht ich selbst fühle, nämlich den, daß das erste Buch zu ausführlich, das zweite zu kurz ist. Indessen hat mich dabei die Rücksicht auf die gegenwärtige Beschaffenheit unserer Kenntniß des behandelten Stoffes geleitet. Es schien mir deshalb nothwendig, diejenigen Erscheinungen mit besonderer Ausführlichkeit zu behandeln, welche bisher einer ungenauen oder auch falschen Beurtheilung, zum Theil aus Mangel an hinreichender Kenntniß der Quellen ausgesetzt waren. Eben aus diesem Grunde habe ich auch für zweckmäßig gehalten, durch wörtliche Mittheilung aus den seltenen Schriften einzelner Hauptrepräsentanten jedem Leser die Mittel in die Hand zu geben, sich selbst ein Urtheil über sie zu bilden. Vielleicht ist indeß, namentlich bei Carlstadt, in dieser Beziehung zu viel geschehen. Was das zweite Buch betrifft, so war es mehr meine Absicht, die Anfänge der wiedertäuferischen Bewegung und ihre Konflikte mit der Kirche der Reformation darzustellen, als eine vollständige Geschichte ihrer weitern Entwickelung zu geben. Man wird es deshalb entschuldigen, daß ich weder eine ausführliche Schilderung der Münsterischen Begebenheiten, noch eine nähere Geschichte der Mennoniten gegeben habe. Beides darf überdem aus der allgemeinen Reformationsgeschichte als hinreichend bekannt vorausgesetzt werden. Nur über einen Mann habe ich mich gegen

das oben ausgesprochene Prinzip auffallend kurz gefaßt, das ist David Joris. Es geschah dieß, wie ich offen gestehe, aus keinem andern Grunde, als weil ich aus Mangel an hinreichender Kenntniß der Schriften dieses merkwürdigen Schwärmers mir kein selbstständiges Urtheil über ihn zutraute. Es blieb mir daher nur übrig, auf das beste, was man über ihn hat, nämlich Trechsel's Geschichte der Antitrinitarier, zu verweisen.

Die Beziehung der Sekten zur Kirche der Reformation ist ein Hauptgesichtspunkt gewesen, der mich bei der Ausarbeitung geleitet hat. Insofern wird man diese Schrift als einen Beitrag zur genaueren Kenntniß dieser größten aller Epochen der Kirchengeschichte ansehen dürfen. Ich will wünschen, daß sie die Liebe zur evangelischen Kirche, die Erkenntniß ihres wahren Wesens und die einsichtige Beurtheilung ihrer gegenwärtigen Lage fördern helfe.

Erbkam.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Einleitung.

Unstreitig bildet der Protestantismus eine neue Epoche in der Geschichte des Christenthums, der keine andere an Ursprünglichkeit und weit greifender Bedeutung gleich kommt. Die katholisch-mittelalterliche und die protestantische Kirche stehen sich gegenüber, als zwei verschiedene, ja in vielen Punkten einander kaum berührende Lebenskreise, deren jeder seine eigne Weltanschauung in sich trägt, und eben darum auf eine besondere Geschichte gewiesen ist. Der Gegensatz hat sich fortgesetzt in der der Reformation folgenden Zeit und noch beherrscht er unüberwunden die Gegenwart.

So scheint denn das Gesetz der stetigen Entwickelung, welches sonst die Geschichte des Christenthums zum redenden Zeugniß seines mehr als menschlichen Ursprungs begleitet hat, durch das Eintreten der Reformation unterbrochen zu sein, und die Zufälligkeiten, denen jedes zeitliche Dasein ausgesetzt ist, auch hier ihre Macht auszuüben. Aber eine tiefere Betrachtung zerstört diesen Schein. Die unmittelbare Erfahrung, welche beide Kirchen während ihres dreihundertjährigen Bestehens neben einander machen mußten, hat es bewiesen, daß hier keine absolute Trennung vollzogen war, und es daher unmöglich ist, daß jede Kirche ihren Weg ganz für sich gehen konnte. Die lebendige Geschichte hat beständig neue gemeinsame Berührungspunkte erzeugt, die, seien sie nun freundlicher oder feindlicher Art, die von der Theorie geforderte Abgeschlossenheit durchbrachen, und demgemäß jedem

Theil die Pflicht auferlegten, sich mit dem andern zu verstehen, und durch ihn zu eigner Selbsterkenntniß sich fördern zu lassen.

Was die Geschichte in der unmittelbaren Praxis bewährt hat, bestätigt eine unbefangene Betrachtung der Anfänge der Reformation. Denn die protestantische Kirche, wenn sie sich über ihren Ursprung besinnt, darf nicht leugnen, daß sie eine rechtmäßige Tochter der katholischen ist. Schon in ihrer ersten Jugend ist sie durch mannichfache Erfahrungen daran erinnert worden, daß sie wohl thut, sich dieser Legitimität ihrer geschichtlichen Entstehung bewußt zu bleiben, und auch später hat es an Veranlassungen dazu nicht gefehlt. Sie liegen ebensosehr in den Anfeindungen, welche sie von Seiten der katholischen Kirche erfahren hat, wie in den Störungen, die ihr aus ihrer eignen Mitte gekommen sind. Jenen gegenüber wird sie nicht blos in dem Zustande der Christenheit zur Zeit der Reformation das mannichfachste Verderben und das Bedürfniß einer durchgreifenden Verbesserung nachzuweisen haben, sondern vor allem sich immer wieder auf die gemeinsame Wurzel des apostolischen Christenthums zurückbeziehen müssen, um darin das eigne Urbild wieder zu erkennen. Aber den innern Störungen gegenüber reicht das nicht hin; da wird sie die andere Seite ihres Wesens, die wir wohl, ohne Mißverstand zu befürchten, die katholische nennen können, hervorkehren müssen. Erst von hier aus kann sie die Gewißheit ihrer innern Berechtigung und der mehr als geschichtlichen Nothwendigkeit, die ihre Entstehung bedingte, erlangen. Denn sie muß dann die Ueberzeugung gewinnen, daß in dem ganzen bisherigen Verlauf der Geschichte der Kirche die Anfänge ihres eignen Lebens, also gleichsam ihre eigne Vorgeschichte sich darstellt, und sie sich selbst als die reife Frucht einer lange vorbereiteten Entwickelung anzusehen hat. Es wäre für diese Anschauung etwas viel zu Dürftiges, wenn man sich blos damit begnügte, den Zusammenhang des Protestantismus mit allen den einzelnen Erscheinungen der früheren Zeit, die mit mehr oder minder klarem Bewußtsein auf eine Reformation der Kirche hinarbeiteten, nachzuweisen; es wird vielmehr darauf ankommen, die

Gesammtentwickelung der Kirche ins Auge zu fassen und aus ihr heraus theils die Bedeutung jener einzelnen protestantischen Vorbildungen richtig zu würdigen, theils die Entstehung der evangelischen Kirche selbst zu begreifen. Erst wenn die Geschichte der Reformation in diesem Sinne dargestellt wird, erscheint die evangelische Kirche in dem ihrer wahren Bedeutung angemessenen Lichte, und nur so kann sie sich von dem Vorwurf eines unberechtigten Abbrechens der geschichtlichen Entwickelung gründlich reinigen. Gewiß ist diese Aufgabe keine leichte und eben darum so selten versucht; wenn sie aber zur rechten Würdigung des Protestantismus für jede Zeit unumgänglich ist, so darf ihre glückliche Lösung in der unsrigen doppelt dankenswerth erscheinen.

Allerdings liegen die Anknüpfungspunkte, welche die Brücke bildeten zwischen der alten und neuen Kirche, in der Reformationszeit selbst unverkennbar genug vor Augen. Aber damals konnten sie nicht ihrer ganzen Bedeutung nach in das Bewußtsein der streitenden Theile aufgenommen werden. Denn die Aufgabe der Einen war nur, den neu gefundenen Schatz evangelischer Wahrheit vor den Angriffen verblendeter Feinde rein zu bewahren, die der Andern ging dahin, das lange besessene Erbtheil unverkümmert sich zu erhalten, und es, wo möglich, durch Ueberwindung der Feinde zu mehren. Die Stellung beider Kirchen konnte daher keine andere als die zweier kriegführenden Mächte sein, die auch da, wo sie genöthigt sind auf Augenblicke Waffenstillstand zu schließen, doch nicht aufhören sich gegenseitig als Feinde zu betrachten. — Wenn später der Friede gesicherter schien, so war doch beiden Kirchen in dem Verfolge ihrer geschichtlichen Entwickelung noch nicht der Weg gewiesen, sich besser zu verständigen. Der Protestantismus, in die Zweiheit zweier Confessionen und in die Mehrheit vieler Landeskirchen zerfallen, zog sich von der großen Heerstraße weltgeschichtlicher und umfassender Wirksamkeit in die stillen Räume gelehrter häuslicher und individueller Existenz zurück, und entfaltete dort den ganzen Reichthum seines tiefen Gemüths- und Geisteslebens. Der Katholizismus, an die Leitung der Völker im Großen gewöhnt,

verwickelte sich bald genug in die Irrgänge weltlicher Politik und unterlag von neuem der Versuchung in die Erreichung irdischer Vortheile seine ganze Lebensaufgabe zu setzen. So oft sich auf diesem Wege beide Kirchen begegneten, konnte es nicht anders sein, als daß sie unverstanden neben einander hergingen oder sich vorübergehend bekämpften.

Aber immer blieb noch die Aufgabe ungelöst, den Protestantismus geschichtlich zu begreifen, und eben damit seine Stellung zum Katholizismus richtig zu würdigen. Es mußte erst eine Zeit kommen, in welcher die Unbefangenheit, mit der der Einzelne seiner eignen Kirche angehört, durch tief eingreifende Erfahrungen erschüttert wurde, und somit die Frage nach dem persönlichen Verhältniß des Einzelnen zur Kirche eine neue ungeahnte Bedeutung erhielt. Eine tiefere Ergründung der geschichtlich vorhandenen Gegensätze auf dem Gebiete der Kirche mußte die Folge sein und so konnte es nicht fehlen, daß eine bewußtere Stellung der Confessionen zu einander die erste Forderung wurde, die daraus hervorging. Auf diese Weise scheint es, als wenn es darauf ankäme, den viel betretnen Kampfplatz des theologischen Confessionsstreites von neuem zu eröffnen, um den seit Jahrhunderten schwebenden Prozeß noch einmal zu revidiren, und, wo möglich, zum endlichen Schluß zu bringen. Aber unmöglich kann das der Sinn sein, der sich hinter jener Forderung als der wirkliche göttliche Ruf verbirgt. Denn die Erfahrung älterer und neuerer Zeiten hat gelehrt, daß auf diesem Gebiete der dogmatischen Polemik die Grenze dessen, was menschliche Kraft leisten kann, fast schon erreicht ist. Aber es giebt neben der Dogmatik noch ein anderes Gebiet, für welches dieselbe Aufgabe gestellt ist, und welches doch in diesem Sinne noch fast ganz unbebaut ist; wir meinen das Gebiet der Geschichte und namentlich der Geschichte der Reformation. Es ist das freilich ein neuer Weg, auf den die bisherige Entwickelung der deutschen protestantischen Theologie nicht gewiesen zu sein scheint. Denn allerdings ist es dem Deutschen natürlich, bei allen Fragen, die sich ihm aufdrängen, zunächst an die ihm so

zugängliche Wissenschaft zu denken und von ihr sich Antwort geben zu lassen. Handelt es sich um Fragen der Kirche, so soll die Dogmatik die Lösung finden. Aber grade diese höchste Richterin hat sich so hoher Ehre nicht immer würdig erwiesen; je freier und unabhängiger sie sich zu sein dünkte, desto leichter ist sie dahin gekommen, den Boden, auf dem sie wurzelt, verkennend, sich von abstrakten und darum unwahren Vorstellungen beherrschen zu lassen. Welch' ein anderes und besseres Correktiv sollte es dagegen geben, als ein gründliches und unbefangenes Studium der Geschichte? Und liegt sie nicht grade der Aufgabe, wie wir sie bezeichnet, viel näher, als irgend eine andere Wissenschaft? Katholizismus und Protestantismus sind zunächst nicht zwei dogmatische Systeme, sondern geschichtliche Erscheinungen des Christenthums, die nur dann gerecht beurtheilt werden, wenn sie nach dem ihrer Natur angemessenen Maaßstab gemessen werden. Will man also über den Gegensatz zwischen beiden Kirchen zu tieferem Verständniß gelangen, so kann nur die Geschichte und vor allem die Bildungsgeschichte des Protestantismus den richtigen Schlüssel an die Hand geben.

Doch es gehört freilich dazu, daß nicht von vornherein ein einseitiger verkehrter Standpunkt den richtigen Blick der geschichtlichen Anschauung trübe. Wenn es darauf ankommt, den Protestantismus in seinem allgemeinsten Gegensatz gegen den Katholizismus richtig zu begreifen, so wird man nicht stehen bleiben dürfen bei dem, was sich zunächst als bleibendes Resultat in der Geschichte abgesetzt hat; man wird zu den Anfängen zurückgehen müssen, und in diesen das ursprüngliche Prinzip mit allen dasselbe vorbereitenden Bedingungen von der später zu geschichtlichem Dasein gelangenden Gestaltung zu unterscheiden haben. Auf diese Weise erweitert sich der Gesichtskreis über die Schranken einer einzelnen Confession und der besonderen Lebenssphäre, die sich um sie gebildet hat, nicht, um diese einer abstrakten Allgemeinheit unterzuordnen, sondern um die Wurzeln ihres geschichtlichen Lebens zu erkennen und sie von den äußern Bedingungen ihres Wachsthums zu scheiden. Um so mehr ist es aber noth-

wendig, sich in den Mittelpunkt der Sache zu stellen und von hier aus die Bedeutung des Einzelnen zu messen.

Kehren wir zu den Anfängen des Protestantismus zurück, so bietet sich hier eine Erscheinung dar, welche, wenn irgend eine andere dazu angethan ist, auf den verborgenen Zusammenhang, der die protestantische Kirche mit der katholischen verbindet, aufmerksam zu machen. Dieß ist die Stellung derselben zu den fast gleichzeitig mit ihrer Entstehung hervortretenden Sekten. Schon in dem ersten Stadium der Reformation faßte die katholische Polemik diesen Punkt ins Auge und ist bis in die neuesten Zeiten nicht müde geworden, den nothwendigen innern Zusammenhang des Protestantismus mit dem Sektengeiste älterer und neuerer Zeit als Zeugniß gegen seine Berechtigung aufzuführen. Auf der andern Seite haben schon die Reformatoren klar und bestimmt ihren Gegensatz dagegen geltend gemacht, und die spätere Zeit, als keine Gefahr vor katholischen Uebergriffen den Verdacht einer nothgedrungenen Abwehr der Consequenz eigner Prinzipien erregen konnte, hat gezeigt, daß dieser Protest im vollen Ernst gemeint war. Oft genug haben sich beide Kirchen in der Bekämpfung dieser ihrer gemeinschaftlichen Feinde die Hände gereicht, und wir können also versucht sein, hierin ein durch die Geschichte selbst gegebnes unverwerfliches Zeugniß für die innere Verwandtschaft beider Kirchen zu sehen. Jedenfalls ist es eine Erscheinung, die schon an sich, um des geschichtlichen Intresses willen, von nicht geringer Bedeutung ist. Für die Aufgabe, wie wir sie oben berührten, den Protestantismus in seinem Verhältniß zum Katholizismus richtig zu würdigen, ist eine nähere Ergründung derselben begreiflicherweise unumgänglich. Hier allein kann es sich entscheiden, ob der geschichtliche Gang eine richtige Entwickelung ursprünglicher Prinzipien gewesen ist, oder ob eine früh eingetretne Verirrung die Stellung beider Kirchen in ein falsches Licht gebracht hat.

Man hat bisher die protestantische Sektengeschichte nicht derjenigen Aufmerksamkeit gewürdigt, die sie schon aus dem eben angedeuteten Gesichtspunkte verdient. Von den katholischen Kir-

chengeschichtsschreibern ist dieß nicht zu verwundern, denn ihnen fehlt neben dem Intresse auch der religiös-psychologische Scharfblick, der dazu gehört, um in dieser ganzen Erscheinung etwas mehr als ein Chaos verworrener Schwärmereien zu finden. Die Protestanten dagegen waren zu sehr gewohnt die Geschichte der Reformation in dem eignen apologetischen Interesse anzusehen, als daß sie zur unbefangenen Würdigung dieser ganzen Erscheinung kommen konnten. Wenn später in Gottfried Arnold's Ketzergeschichte sich ein anderer Gesichtspunkt geltend machte, so konnte dieser doch bei seiner zu stark vorwiegenden Einseitigkeit keinen bedeutenden Einfluß üben. Die Zeit des Rationalismus, die bald darauf folgte, war am wenigsten geeignet, die Räthsel des religiösen Lebens, die hier die Geschichte aufgegeben, zu lösen. Erst der neuern Zeit, seitdem die evangelische Kirche wieder angefangen hat, sich ihrer eignen Prinzipien bewußt zu werden, dürfte es vorbehalten sein, der Forderung, die der gegenwärtige Stand der Geschichtswissenschaft zu stellen hat, auch in diesem bisher übersehenen Gebiete zu genügen. Schon ist es ihr gelungen so manche Erscheinung aus dem Grabe der Vergessenheit hervorzuziehen, und dem Bewußtsein der Gegenwart verständlich und zugänglich zu machen. Haben sich nun hier Gesichtspunkte gefunden, die, wie oben angedeutet, neben der Förderung rein geschichtlicher Kenntnisse Aufschlüsse über nahe liegende Fragen versprechen, so wird es nicht befremden, wenn der Versuch zu einer ausführlichen Darstellung dieser protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation zugleich als ein Beitrag zur Verständigung über die Stellung des Protestantismus in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums will angesehen sein.

Wenn der Protestantismus, so sehr er sich auch als eine neue Schöpfung des christlichen Geistes ankündigt, dennoch durch die ganze vorhergehende Geschichte des Christenthums auf die mannichfachste Weise vorbereitet war, so gilt dieß auch von allen

denjenigen religiösen Erscheinungen, welche in der Reformationszeit auftraten, und ohne selbst in die spätere Entwicklung der protestantischen Kirche aufgenommen zu werden, auf ihre Entstehung theils fördernd, theils hemmend Einfluß erhielten. Auch sie weisen unbeschadet ihres Zusammenhangs mit dem neuen Prinzip, das durch den Protestantismus gegeben war, in ihren Anfängen zurück in die vorreformatorische Zeit, und nur, wer bis hieher ihre Keime verfolgt hat, wird ihre Entstehung und Bedeutung richtig würdigen können. Alle die mannichfachen Sekten, die in der Zeit der Reformation an verschiednen Orten, besonders Deutschlands und der Schweiz, entstanden, und damals unter dem gemeinsamen Namen der Wiedertäufer zusammengefaßt wurden, obwohl nicht Alle im strengsten Sinne dahin zu zählen sind, haben nicht minder, wie der Protestantismus selbst eine lange, bis in die Anfänge des Christenthums hinaufreichende Vorgeschichte gehabt. Aber diese liegt nicht sogleich zu Tage. Vielmehr scheinen sie auf den ersten Anblick als eine durchaus neue und eigenthümliche Erscheinung dazustehen. Allerdings gab es schon im Mittelalter einzelne Sekten, welche große Analogien mit dem Anabaptismus darbieten, und ohne Zweifel auch mit demselben in nachweislichen Zusammenhange stehen. Aber diese sind doch nur von untergeordneter Bedeutung, und keinesweges für sich allein hinreichend, um als geschichtliche Vorbereitungen gelten zu können. Die älteren protestantischen Theologen, welche sich mit diesem Gegenstande beschäftigten, pflegten daher mit Recht kein großes Gewicht auf den Zusammenhang mit jenen vereinzelten Erscheinungen des Mittelalters zu legen; um so mehr aber waren sie in Verlegenheit, wie sie die plötzliche Verbreitung des Anabaptismus erklären sollten [1]). Nichts desto weniger lehrt

1) Man merkt diese Verlegenheit den Worten von Jo. Hoornbeck an, wenn er in seiner Summa controversiarum den Abschnitt über den Anabaptismus so anfängt (ed. secunda p. 331): „Quemadmodum cum exortu solis terra benigno coeli calore excitata videmus non fruges solum herbasque salutiferas, sed inter eas etiam zizania hinc inde succrescere: ita cum Reformatione superiori seculo adulta et radios suos

eine nähere Betrachtung, daß auch hier der Faden der geschichtlichen Entwickelung nicht abgerissen, sondern nur durch eine neue Wendung ihres Laufs dem oberflächlichen Blick entzogen ist. Es kommt nur darauf an, aus der Masse heterogener Richtungen, die schon längst in der Kirche vorhanden waren, diejenigen herauszufinden, in welchen sich bestimmte Anknüpfungspunkte für diese neue Erscheinung nachweisen lassen.

Um dieß zu erreichen, wird es vor allen Dingen nöthig sein, den Anabaptismus selbst aus der isolirten Stellung, in welcher er zunächst in der Reformationszeit als eine abgerißne sektenartige Erscheinung auftritt, herauszunehmen und ihn einem allgemeineren Gesichtspunkt unterzuordnen. Es wird sich dann zeigen, wie nahe verwandt er ist mit Erscheinungen des religiösen Lebens, die auf den ersten Anblick einer ganz andern Seite desselben anzugehören scheinen. Für den Gesichtspunkt, den wir uns in dieser Darstellung vor Augen gestellt, ist dieß Geschäft unerläßlich und es wird deshalb nicht als ungehörig erscheinen können, wenn wir eine etwas weit ausholende Betrachtung hier vorausschicken.

Dasjenige Merkmal, welches der Anabaptismus mit den hieher gehörigen Sekten des Mittelalters zunächst gemein hat, und wodurch er sich auch mit dem Protestantismus berührt, ist der in beiden gleich stark ausgeprägte antikatholische Charakter. Wir verstehen darunter die Opposition gegen die katholische Kirche als religiöse Anstalt, d. h. als Inbegriff aller der äußeren Formen, durch welche sie dem Einzelnen den Gebrauch und Genuß der christlichen Heilsgüter vermittelt. Es ist bekannt, wie die Albigenser und Waldenser von sehr verschiednen reli-

---

per universum orbem exporrigente nonnulla alicubi enata fuerunt haeresium sectarumque mala nomina, quae illi non magis attribuenda, quam quae Sole calefaciente lolia exsurgunt, isti exprobres.“ Und p. 332: „Originem suam debent superiori saeculo: neque ante id temporis assignabitur in universa retro antiquitate non qui in aliquo forte articulo eandem cum Anabaptistis tenuerit sententiam, sed vel una aliqua Ecclesia vel doctor, qui doctrinae systema istud tenuerit, quod ipsi sibi nunc fecere et sequuntur.“

giösen Vorstellungen ausgingen, aber wie sehr sie demungeachtet in der Opposition gegen diese äußere Seite der katholischen Kirche sich eins fühlten; und ähnlich verhält es sich mit den Hussiten, Taboriten und böhmischen Brüdern. Offenbar war es also nicht allein der Inhalt der in dem Katholizismus dargebotnen Dogmen, sondern vielmehr die mit dem ganzen Gewicht einer imposanten äußern Autorität wirkende Gewalt der Hierarchie, was jene Opposition erzeugte und ihr immer von neuem Nahrung gab. Fragen wir sonach, worin der Hauptdifferenzpunkt in dem Gegensatz der katholischen Kirche und dieser sektirerischen Richtung liegt, so kann er nur in dem Verhältniß des Einzelnen zur Gesammtheit der Kirche gefunden werden. Für den Katholizismus ist die Kirche als Ganzes mit ihren durch eine lange Tradition geheiligten Formen das feste Zentrum, von wo aus dem Einzelnen alle Theilnahme an dem Christenthum kommt; diesem wird daher vor allen Dingen Gehorsam gegen die kirchlichen Gebote zur Pflicht gemacht. In den Sekten des Mittelalters dagegen tritt der entgegengesetzte Pol des religiösen Lebens, nämlich die subjektive Freiheit des Einzelnen als die bestimmende Macht hervor. Sie ward der Ausgangspunkt, von dem aus ein immer erneuerter Kampf gegen den Druck der Hierarchie geführt wurde; und indem sie sich mit einer entsprechenden Richtung auf dem verwandten Gebiete des bürgerlichen Lebens verbündete, konnte sie allerdings ein Hebel werden, das wohl befestigte Gebäude kirchlicher Objektivität über den Haufen zu werfen.

Wenn man bei diesem allgemeinsten Gesichtspunkt in der Auffassung dieses Gegensatzes stehen bleibt und bedenkt, daß sich derselbe durch das ganze Mittelalter in verschiednen Formen hindurchzieht, so könnte es scheinen, als wenn die Kirche dazu verurtheilt wäre, zwei religiöse Richtungen in sich zu tragen, die beständig einen ebenso unvermeidlichen als erfolglosen Kampf mit einander führen. Denn es leuchtet ein, daß jede derselben ihre wohl berechtigte Geltung in sich selbst hat, und sich demnach unmöglich an die andere aufgeben kann. Aber eben darum sind auch beide Richtungen wohl verstanden, so wenig mit ein-

ander im Streit, daß sie vielmehr zwei Seiten eines und desselben untheilbaren Ganzen bilden, in der Wirklichkeit daher sich gegenseitig voraussetzen und fordern, und nie eine ohne die andere zu lebenskräftiger Entfaltung gelangen können. Die thatsächliche Wirklichkeit bezeugt dieß in der Natur der Sache liegende Verhältniß grade da, wo der oberflächliche Blick das Gegentheil erwarten läßt, nämlich bei dem hier vorliegenden Gegensatz der katholischen Kirche und der Sekten des Mittelalters. Allerdings war jener die Aufgabe zugefallen, die Objektivität des kirchlichen Lebens in festen Formen der Verfassung und des Kultus auszubilden, und sie war sich dieser Aufgabe wohl bewußt. Aber indem sie dieselbe einer ihr vielfach widerstrebenden Welt gegenüber geltend zu machen hatte und demnach beständig auf Erweiterung ihres Einflusses und Erhaltung des gewonnenen bedacht sein mußte, war sie genöthigt sich nicht blos gehorsame Diener, sondern vielmehr lebendige Träger ihrer Wirksamkeit zu schaffen; sie durfte das Element subjektiver Begeisterung für ihre Zwecke nie untergehen lassen, da sie ohne dasselbe keinen Augenblick ihres eignen Daseins gewiß geworden wäre. So sehen wir denn auch in den Zeiten der angespanntesten Hierarchie, als das Papstthum und die mit ihm verbündete katholische Religiosität immer neue Siege feierte, energische charaktervolle Persönlichkeiten auftreten, die aus freier Ueberzeugung, und belebt von dem frischen Quell individueller Begeisterung sich dem Dienste der Kirche weihten. Daß sie vorhanden waren und eine oft über den Kreis ihrer kirchlichen Stellung weit hinausragende Bedeutung erhielten, ist mehr als alles andere Beweis, daß die Objektivität des Katholizismus nicht nothwendig die Erdrückung der freien Subjektivität zur Folge hatte. — Und auf der anderen Seite, so sehr auch jene Sekten ihre individuelle Freiheit den Forderungen der Kirche gegenüber geltend machten, so gebrach es ihnen doch keineswegs an einer dieselbe beschränkenden Objektivität. Bald war es die Autorität der h. Schrift, von der sie in keinem Stück weichen wollten, bald eine strenge Kirchenzucht, bald eine der katholischen nachgebildete hierarchische Ordnung, bald eine von

ältern Sekten überkommene Tradition — alle diese Formen einer die Willkühr des Einzelnen beherrschenden Macht erzeugten sich ebenso nothwendig als das Sektenwesen aus der isolirten Stellung einer rein individuellen Begeisterung zur Bedeutung einer allgemeinen Erscheinung des religiösen Lebens sich erhob. Mag es sein, daß manche dieser objektiven Mächte nicht aus dem ursprünglichen Lebenstrieb hervorgewachsen sind, sondern dem gemeinsam zu führenden Kampf gegen die katholische Kirche ihre Entstehung zu verdanken haben, so ist doch diese Gemeinsamkeit selbst ein ursprüngliches gewesen, und schon durch diese, da sie ohne ein Allgemeines, dem der Einzelne unweigerlich sich unterordnet, gar nicht zu Stande kommt, ist der Ansatzpunkt zu einem gewissen Grade der Objektivität gegeben.

So zeigt sich auch hier, was sich überall wiederholt, wo ähnliches vorliegt, daß große geschichtliche Gegensätze nicht auf eine abstrakte Formel zurückgeführt werden können; was man, danach gemessen, der einen Seite allein zutheilen wollte, würde die andere mit gleichem Rechte in Anspruch nehmen können. Nichts desto weniger bleibt auch so ein wohl zu beachtender Unterschied. Die katholische Kirche nämlich bringt das Heil, in dessen vollen Besitz sie aus göttlicher Vollmacht zu sein sich rühmt, nur durch Vermittelung der von ihr autorisirten Organe dem Einzelnen nahe; Jeder, der desselben wirklich theilhaftig geworden, hat es nur aus ihren Händen überkommen, und ist demnach verpflichtet, zum Zwecke der Erhaltung und Belebung des ihm zugewendeten Schatzes die Vermittelung der Kirche unaufhörlich in Anspruch zu nehmen. Die Sekten dagegen, indem sie diese stellvertretende Macht der Kirche bestritten, drangen um so mehr darauf, daß jeder Einzelne freien Zugang zu den höchsten Gütern des Heils habe, und ihm durch keine menschliche Satzungen die Theilnahme an denselben vermittelt werde. So erscheint nach katholischer Anschauung die Kirche mit ihren festen äußerlichen Formen der Verfassung und des Kultus als die allgemeine Vermittlerin des christlichen Glaubens für den Einzelnen, und nur in dem Maaße, als er diesen ganzen Apparat liturgisch-

hierarchischer Vermittelungen sich selbstthätig aneignet oder auch willenlos sich gefallen läßt, werden ihm die innerlichen Wirkungen des göttlichen Heils verbürgt. Die antikatholische Anschauung dagegen, wie sie sich in jenen Sekten ausspricht, ruht auf dem Grundgedanken, daß es eine unmittelbare, durch keine äußere kirchliche Ordnung bedingte Theilnahme des Individuums am göttlichen Geiste giebt, und daß eben darum jede Vermittelung, die die Kirche zu diesem Zwecke dem Einzelnen aufdringt, nur eine tyrannische Unterdrückung der Gewissen zur Folge hat. So dürfen wir also diesen Gegensatz zurückführen auf den einer von mannichfachen äußeren Vermittelungen sich abhängig fühlenden kirchlichen Frömmigkeit, und eines auf das Recht einer unmittelbaren, und darum die freie Persönlichkeit in Anspruch nehmenden Gemeinschaft mit Gott sich berufenden religiösen Lebens.

Hiemit haben wir einen Punkt angedeutet, der auf die nahe Verwandtschaft hinweist, welche die ganze durch den Anabaptismus der Reformationszeit und die Sekten des Mittelalters dargestellte Richtung mit einer andern Erscheinung des religiösen Lebens darbietet, die sonst als ein eigenthümliches Erzeugniß der katholischen Kirche pflegt angesehen zu werden, nämlich der Mystik. Denn wie schwierig es auch sein mag, das Wesen derselben richtig zu bestimmen, und wie verschieden daher selbst competente Beurtheiler sich darüber aussprechen, so ist doch so viel klar und durch die übereinstimmendsten Zeugnisse erweislich, daß der Mystiker nichts so sehr betont, als die Unmittelbarkeit seines religiösen Bewußtseins, und daß er eben deshalb sich allen Vermittelungen desselben mit der Berufung auf die ihm gewiß gewordne Unmittelbarkeit entgegensetzt.

Diese hier angegebne Verwandtschaft zwischen zwei, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, ganz disparaten Erscheinungen ist eine Thatsache, wofür die Geschichte sprechende Beweise gegeben hat. Nicht blos die mittelalterlichen Sekten sind vielfältig mit der Mystik ihrer Zeit in Berührung getreten, sondern auch die Anfänge des Anabaptismus in Deutschland haben sich, wie wir später dafür mehrere Belege geben werden, aus

dieser Quelle genährt. Wollen wir also die Wurzeln desselben genetisch verfolgen, und zugleich die allgemeine Bedeutung, die wir dem Gegenstande schuldig zu sein glauben, rechtfertigen, so dürfen wir uns nicht der Aufgabe entziehen, das Wesen der christlichen Mystik und ihrer Geschichte im Zusammenhange mit den ihr verwandten Erscheinungen in kurzem Umrisse darzulegen.

Es darf wohl jetzt als allgemein zugestanden angesehen werden, daß die Mystik auf einem allgemeinen, naturgemäßen religiösen Grundtriebe ruht, der zwar leicht der mannichfachsten Entartung ausgesetzt ist, und wohl nirgends in völliger Reinheit zur Erscheinung gekommen ist, dennoch aber so wenig an sich selbst als eine Verirrung anzusehen ist, daß wo er gänzlich fehlte, eine wesentliche Seite des religiösen Lebens verkümmert wäre. Wenn man die Mystik in dem allgemeinern Sinne faßt, über den wir uns gleich näher erklären werden, so wird man gestehen müssen, daß es zu keiner Zeit in der Kirche Christi und keinem einzelnen Zweige in derselben, sofern er nur diesen Namen verdient, an Mystik gefehlt hat, wenn sie auch niemals wieder in der großartigen Gestalt aufgetreten ist, die sie im Mittelalter erreichte. Sie zieht sich wie ein verborgner und nur zu Zeiten ans Tageslicht tretender Strom durch die ganze Geschichte des Christenthums hindurch. Wer sich nur an die leicht erkennbaren Mißbildungen hält, die auf diesem Gebiete freilich mehr als sonst dem Beobachter entgegentreten, und darin das ganze Wesen ausgeprägt findet, vergißt, daß eine Erscheinung, welche sich in den verschiedensten Zeiten und unter den verschiedensten Bedingungen immer wieder von selbst erzeugt hat, und in allen ihren Aeußerungen eine so eigenthümliche charakteristische Bestimmtheit an den Tag legt, unmöglich in einer ursprünglichen Verkehrtheit des menschlichen Geistes ihren Sitz haben kann, daß es vielmehr zu ihrer Erklärung eines gesunden, in der Natur der Religiosität begründeten Lebenstriebes bedarf und daß nur von hier aus auch die Verirrungen auf diesem Gebiete richtig gewürdigt werden können. So müssen wir denn die Erkenntniß dieser allgemeinen weitgreifenden Bedeutung der Mystik als das erste Erforderniß

ansehen, welches jeder wissenschaftlichen Betrachtung derselben vorangehen muß.

Allerdings ist die Zeit noch nicht sehr ferne, in welcher man alles, was auch nur mit einigem Scheine des Rechts mit dem Namen der Mystik und des Mysticismus belegt werden konnte, als eine verderbliche religiöse Verirrung zu betrachten pflegte. Aber dieser Standpunkt ist, wenigstens was die wissenschaftliche Auffassung der Sache betrifft, als veraltet zu betrachten. Mit der allseitigern Entwickelung, die unsere Gegenwart in allen Gebieten des geistigen Lebens auszeichnet, hat sich ungesucht das Verständniß für manche Erscheinungen der Vergangenheit ergeben, welche früher, da sie in dem Kreise der unmittelbar vorhandnen Erfahrungen keine Analogien darboten, als unverstandne Räthsel beseitigt oder ignorirt wurden. Auch die Mystik ist aus der nebelhaften Ferne, in welcher sie einem in ganz entgegengesetzten Bestrebungen befangenen Zeitalter erscheinen mußte, in eine verständlichere Nähe getreten, und die Behandlung ihrer Geschichte hat dadurch ebenso sehr an unmittelbarem Interesse wie an richtiger Würdigung ihrer Bedeutung gewonnen. Es konnte nicht mehr genügen, in ihr die regellosen Ausbrüche einer irregeleiteten, Religion und Sinnlichkeit vermischenden Phantasie zu erblicken; denn es zeigte sich bald, daß Ordnung und Zusammenhang selbst in ihren räthselhaftesten Manifestationen nachzuweisen war, und so entstand die Aufgabe, diese ganze Erscheinung in die natürliche Entwickelung des geistigen Lebens einzureichen, d. h. die Mystik aus dem Wesen des menschlichen Geistes zu begreifen.

Doch mit der richtigen Bestimmung der Aufgabe ist noch nicht immer die Lösung derselben selbst gegeben. So war es auch hier; bald ward ein verführerischer Abweg betreten, der die geschichtliche Anschauung nur zu verwirren geeignet war. Bei der Entwickelung, die die neuere Wissenschaft in Deutschland genommen hat, schien derselbe kaum zu vermeiden. Die Philosophie war es, die zuerst ein tieferes Verständniß wie der Geschichte überhaupt, so namentlich der Mystik, eröffnete. Mit freudiger

Ueberraschung entdeckte sie in den Schriften der bisher so verachteten Mystiker die deutlichsten Spuren ihrer eignen Spekulation, und konnte sich um so leichter über die mangelhafte Form hinwegsetzen, als dieselbe theils für eine unvermeidliche Zuthat des in der Sphäre religiöser Vorstellungen sich bewegenden Standpunktes galt, theils nur um so mehr für die Gewalt der spekulativen Wahrheit Zeugniß abzulegen schien. — So wurde denn die Mystik als die erste bedeutungsvolle Vorstufe der modernen Philosophie gleichsam von neuem entdeckt, und im Zusammenhange mit der Geschichte der Philosophie zu verstehen gesucht. Nach diesem Gesichtspunkte erschien die Mystik als eine verhüllte Philosophie, und sie mußte sich gefallen lassen alle ihre Aeußerungen nach diesem Maaßstabe beurtheilt zu sehen [1]).

Hiebei legte sich aber ein tiefgreifendes Mißverständniß zu Tage, welches in letzter Beziehung das Verhältniß von Religion und Philosophie betraf, und auch der Mystik trotz aller Ehre, die ihr angethan wurde, doch zu keiner gerechten Beurtheilung verhalf. Schon der Umstand muß Bedenken gegen diese Betrachtungsweise erregen, daß dabei fast ausschließlich nur auf einen Theil der mittelalterlichen, oder auf die vor- und außerchristliche orientalische Mystik reflektirt wird, und von hier allein die Beweise für die behauptete Identität mit der modernen Philosophie hergenommen werden. Eine solche willkührliche Beschränkung des Gebietes

1) Wir meinen hier vor allem die Beurtheilung, welche Hegel und die ihm folgenden Philosophen über die Mystik des Mittelalters gefällt haben, cf. Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion Berlin 1832. Bd. I. S. 149. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. III. S. 195. Auch Martensen in seiner Schrift: Meister Eckart. Eine theologische Studie. Hamburg 1842, ist von diesem Fehler nicht freizusprechen; so geistvoll auch sonst seine Charakteristik der Mystik ist, so ist sie doch nur auf einen beschränkten Theil derselben anwendbar, nämlich auf die durch Meister Eckart und seine Geistesverwandten repräsentirte pantheistische Mystik. Es ist aber ein großer Irrthum, wenn man meint, der Pantheismus spreche das Wesen der Mystik selbst aus, und eben darum sei Eckart das Muster aller Mystiker. Es wird sich vielmehr später zeigen, daß Eckart's Mystik trotz ihrer kernhaften Gedankenfülle auf einer wesentlichen Ausartung des mystischen Prinzips beruht.

muß die unbefangene Würdigung desselben nothwendig beeinträchtigen. Dazu kommt nun noch, daß dabei das, was die Mystiker aller Zeiten grade als ihr besonderes Vorrecht am höchsten geschätzt haben, nämlich, daß sie ihre eigenthümlichen Anschauungen nicht in der Form des begriffsmäßigen Denkens, sondern in der bildlicher Vorstellungen ausprägen durften, als das Unwesentliche bei Seite geschoben und mit einseitiger Vorliebe allein der darin verborgne Gedankengehalt zum Maaßstab der Beurtheilung gemacht wird. Kurz es wird ganz gegen den ursprünglichen Sinn die Theorie der Mystik mit dieser selbst verwechselt.

Wenn hier ein einseitiges Werthlegen auf den theoretischen Gehalt der Mystik zu einer Verkennung ihrer Natur führt, so ist dagegen die entgegengesetzte Einseitigkeit nicht minder irreleitend, welche die Mystik ausschließlich von ihrer praktischen Seite auffaßt, und sie völlig identifizirt mit der lebendigen, innigen Herzensfrömmigkeit. Hienach müßte jeder wiedergeborne, erleuchtete Christ ein Mystiker sein; und diese Forderung ist auch nicht selten von den begeisterten Apologeten der mystischen Theologie ausgesprochen [1]). Die gewöhnliche Erfahrung widerspricht dem entschieden: so wie unzählige Christen nichts von der Mystik gewußt haben, ohne daß man deshalb an der Aufrichtigkeit ihrer Frömmigkeit zweifeln dürfte, so bietet grade die Geschichte der Kirche ausgezeichnete Kirchenlehrer dar, die ohnerachtet eines ernsten Eifers für lebendige christliche Frömmigkeit allen mystischen Tendenzen entschieden abhold waren. So Calvin und Luther in seiner spätern Lebensperiode. Und auf der andern Seite sehen die erleuchtetsten unter den Mystikern selbst sich keinesweges als die Repräsentanten der allgemeinen christlichen Frömmigkeit

---

1) So vor allen von Gottfr. Arnold. In seiner Historie und Beschreibung der mystischen Theologie, Frankfurt 1703, setzt er die myst. Theologie der Schul-Theologie entgegen, und beschreibt erstere Cap. 2, § 16. „als eine göttliche und geheime Weisheit von Gott und göttlichen Dingen, dadurch das Gemüth eines wiedergebornen Menschen erleuchtet, der Wille mit göttlichen Tugenden ausgerüstet und von dem Sündenunflath gereinigt wird, damit es mit Gott auf's innigste vereiniget werde."

an, sie sind sich vielmehr bewußt, die wenigen Auserwählten einer besondern göttlichen Gnade zu sein; grade in dieser ihrer Beschränkung auf einen engen Kreis sehen sie das charakteristische Siegel ihrer Berufung und das Geheimniß ihres ganzes Lebens. So ist denn also allerdings die Mystik nicht zunächst Theorie oder Spekulation, nicht Wissen und Erkenntniß, sondern Praxis, Erfahrung, unmittelbares selbstempfundnes Leben. Aber diese Praxis und Erfahrung ist eine von der gemeinen, Jedem zugänglichen des allgemeinen Christenberufs verschiedne, sie ist eine besondere, eigenthümliche, sie ruht nicht blos auf den allgemein menschlichen oder allgemein christlichen Voraussetzungen, sondern zugleich auf besondern Gnadengaben.

Es könnte scheinen, als wenn hiemit der oben gegebnen Bestimmung, wonach die Mystik als ein ganz allgemeines, der Natur des christlichen Lebens wesentlich inhärirendes Element vorgestellt wurde, Eintrag geschehen sei. Aber der Widerspruch löst sich sogleich, wenn wir beachten, daß mystische Elemente und also Ansätze zur Mystik allerdings in jedem christlichen Leben, sofern es nur einigermaßen gesund zu nennen ist, vorkommen müssen, und damit ist die allgemeine Bedeutung dieser Erscheinung gerettet. Aber die wirkliche Mystik ist mehr als blos sporadische Ansätze von mystischen Elementen, sie ist eine die Seele permanent beherrschende Stimmung; diese verlangt durchaus eine in der Naturanlage begründete Begabung, und kann demnach niemals Gemeingut Aller werden. Es ist hier derselbe Fall wie mit der Kunst und Philosophie. Beide Gebiete des geistigen Lebens beanspruchen allerdings eine wesentliche Begründung in der Natur des menschlichen Geistes, und somit eine allgemeine Bedeutung für Jeden. Aber dennoch kann die wirkliche Uebung von Kunst und Philosophie nur von dem gefordert werden, der durch eine eigenthümliche ursprüngliche Begabung den Beruf dazu hat.

Nachdem wir so den Ort für die Mystik nach seinen allgemeinsten Umrissen beschrieben, sind wir nun im Stande, die Frage nach dem Wesen derselben und den eigenthümlichen Be-

dingungen ihrer Existenz zu beantworten. Unmittelbarkeit der Gemeinschaft mit Gott, das ist die Grundanschauung, die durch alle Mystik hindurchgeht. Wenn damit zunächst der Unterschied von dem an den Gegensatz von Objekt und Subjekt gebundnen begrifflichen Denken bezeichnet werden sollte, und der Ausdruck somit eine negative Beziehung involvirt, so ist hinter dieser Negation doch eine sehr bestimmte Position verborgen. Welche ist diese? Man hat oft genung eingewendet, daß alles, was man als unmittelbar vorstelle, bei näherer Betrachtung sich als vielfach vermittelt erweise. Dieß ist auch vollkommen richtig in dem Bereich des begrifflichen Denkens und des damit zu erreichenden endlichen Seins. Darum hat hier der Ausdruck keinen rechten Sinn. Aber es giebt ein anderes Gebiet, wo der Ausdruck und die damit bezeichnete Sache ihre volle Wahrheit haben: das ist das Gebiet des persönlichen Geisteslebens. Wenn Menschen in unmittelbaren Verkehr mit einander treten, so heißt das so viel, als sie sind in persönliche gegenseitige Verbindung getreten, und können auf einander wirken, durch nichts andres beschränkt als durch den eignen Willen und das Maaß der gegenseitigen Empfänglichkeit. Es ist freilich wahr, daß dabei Zunge, Ohr, Auge und die ganze Leiblichkeit der Menschen mit allem, was in der äußern Natur zu ihrer Bethätigung gehört, unumgänglich nothwendige Vermittelungen bilden, aber dieß thut der Unmittelbarkeit keinen wesentlichen Eintrag; denn wie es bei ihr nur darauf ankommt, daß das Ich dem Ich bis zu wirklicher Berührung nahe tritt, so sind die leiblichen Vermittelungen als die der Persönlichkeit eigenthümlich zugehörigen Organe in diese selbst mit aufgenommen, und stören daher so wenig die unmittelbare Gemeinschaft, daß sie vielmehr Stützpunkte für deren Bethätigung darbieten. Nur wenn sich Mittelglieder eindrängen, die ein selbstständiges Fürsichsein in Anspruch nehmen, wird hier die Unmittelbarkeit aufgehoben. In dem Gebiete des sinnlichen Daseins, wo die einzelnen Dinge an und für sich gleichen Werth haben, und es daher nur in die Willkühr des Subjekts gestellt ist, welchem Dinge ein Fürsichsein zugeschrieben werden soll, ist alles Zu-

2*

sammensein ebensosehr mittelbar wie unmittelbar. Die Persönlichkeit ist dagegen an sich ein wirkliches Fürsichsein; in ihr ist die Reihe des diskreten Nebeneinander unterbrochen, für sie giebt es demnach in der Beziehung zu andern Persönlichkeiten ein Verhältniß der Mittelbarkeit oder der Unmittelbarkeit. — Es wird dieß noch deutlicher durch eine andere Seite der Betrachtung. Man pflegt unmittelbares Bewußtsein auch Selbstbewußtsein zu nennen, und dieß ist vollkommen richtig. Nun lehrt eine einfache Selbstbeobachtung, daß das unmittelbare Bewußtsein wie Empfindung und Gefühl auf die vielfältigste Weise vermittelt ist; nicht blos eine ganze Reihe leiblicher Affektionen, sondern auch psychischer Vorgänge ist erforderlich, um ein unmittelbares Bewußtsein zu erzeugen. Nichts desto weniger wird sich Niemand durch diese Wahrnehmung die Wahrheit seiner unmittelbaren Empfindung abstreiten lassen, oder sie für mittelbare Anregungen eintauschen wollen, aus dem einfachen Grunde, weil hier eine Beziehung des Subjekts auf sich selbst vorliegt, die durch alle jene Vermittlungen unverkümmert hindurch geht.

Die Unmittelbarkeit ist die Welt, in der sich die Mystik bewegt. Schon daraus geht also hervor, daß sie die Persönlichkeit zu ihrer nie aufzuhebenden Voraussetzung hat. Wollte sie diese Wurzel ihres Lebens sich abschneiden, so würde sie sich selbst tödten. Wenn es wirklich Wahrheit wäre, was eine täuschende Mystik oft genug in dem Rausch ihrer trunknen Entzückungen ausgesagt hat, daß das Ich in dem Strome des göttlichen All's zerfließe, so würde die Mystik selbst zerstört sein; das Ich würde für immer schweigen müssen und Niemand etwas von ihm und seinem mystischen Zustande erfahren. Aber alle diese und dem ähnliche Beschreibungen, so oft sie sich auch bei den Mystikern in den verschiedensten Formen wiederholen, enthalten keine Wahrheit, sondern, wie wir später sehen werden, leicht begreifliche Selbsttäuschungen; sie können daher keine Instanzen gegen den Satz bilden, daß die Persönlichkeit die unbedingte Voraussetzung der Mystik ist. Hiebei kommen zwei Momente in Betracht, die in engster Berührung mit einander stehen, und die

die eigentlichen Angelpunkte bilden, um die sich alle Mystik bewegt. Das eine ist dieses. Die Unmittelbarkeit, welche den Grundton der Mystik bildet, ist die des religiösen Lebens; eine unmittelbarere Gemeinschaft des persönlichen Gottes mit der Seele des Menschen wird in ihr vorausgesetzt. Wäre eine solche Gemeinschaft für den kreatürlichen endlichen Geist unerreichbar, so müßte damit freilich alles, was die Mystiker von je an als den Inhalt und das Ziel ihres Strebens dargestellt haben, für Wahn, Selbstbetrug und Lüge angesehen werden; aber es würde damit nicht blos der Mystik der Lebensnerv abgeschnitten, sondern aller lebendigen Frömmigkeit überhaupt. Denn was die Mystik hier vertritt, geht sie nicht ausschließlich an, sondern das Daseyn der Religion und ihre Wirklichkeit in dem menschlichen Gemüthe überhaupt. Wie der Fromme sich durch keine Sophistik des Verstandes wird überreden lassen, daß sein Umgang mit dem persönlichen Gott in Gebet und in erfahrner Hülfe nur auf psychologischer Täuschung beruht; denn er ist sich desselben vielmehr als der Wahrheit seines innersten Lebens bewußt: so wird auch der Mystiker an der besondern Form, in der sich bei ihm der Umgang mit Gott kleidet, nicht irre werden, wenn ihm der Einwand entgegentritt, daß eine solche Einheit mit Gott anstreben heiße, die Grenzen der menschlichen Beschränktheit verkennen und daher unmögliches realisiren wollen. Er widerlegt diese angebliche Unmöglichkeit der Sache zunächst durch die Berufung auf seine eigene Erfahrung vom Gegentheil. Aber er kann noch mehr als das, er kann dieselbe aus dem Zusammenhang mit dem edelsten Kleinod der menschlichen Natur rechtfertigen. Wie tief man auch den Menschen erniedrige und ihn an seiner Endlichkeit und Beschränktheit sich genügen lasse, so wird man ihm doch, wofern man anders die menschliche Natur noch von der thierischen unterscheidet, eins nicht vorenthalten dürfen, wodurch er weit über die Endlichkeit erhoben wird, und die Signatur der Gottheit an sich trägt. Das ist die Persönlichkeit. Wie Gott selbst persönlich ist, und darin die Wahrheit seines Wesens besteht, so hat er dem Menschen dasselbe Bild

des persönlichen Lebens aufgeprägt, und damit ihm, dem endlichen Geschöpfe, die Macht gegeben, eine unmittelbare und wesentliche Gemeinschaft mit seinem Schöpfer einzugehen. Dieselbe beweist sich, wie alle Gemeinschaft zwischen persönlichen Wesen, in einer Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens, des Bestimmens und Bestimmtwerdens, des Liebens und Geliebtwerdens. Eben dieß, weit entfernt der christlichen Erlösungsidee zu widersprechen, ist wie die unmittelbare Voraussetzung, so auch die nothwendige Folge derselben. Die Voraussetzung; denn wenn der Mensch nicht zum Ebenbilde Gottes geschaffen wäre, könnte eine wirkliche Menschwerdung Gottes in einem einzelnen Individuum nicht statt finden und am allerwenigsten durch Leiden und Tod vermittelt sein. Aber auch die nothwendige Folge; denn die in Christo vollzogne Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist nicht allein für sich selbst eine unauflösliche, sondern auch eine beständig fortwirkende, mit so göttlicher Gewalt, daß Jeder, der sich die Empfänglichkeit dafür bewahrt, in ihren Kreis hineingezogen wird. Schon hieraus geht deutlich hervor, daß die Mystik, da sie auf nichts anderen als dieser allgemein religiösen Basis ruht, zu dem Christenthum in keinem feindlichen Verhältniß stehen kann, vielmehr erst von diesem die volle Reinheit ihrer Entfaltung erwarten darf.

Das zweite Moment, was mit diesem im innigsten Zusammenhang steht, wie es denn eigentlich nur die konkrete Wirklichkeit von demselben ist, besteht darin, daß **die Mystik sich rein im Gebiete der innern wirklichen Erfahrung bewegt.** Sie ist somit nichts anders und darf nichts anders sein wollen, als die Beschreibung selbsterlebter, religiöser Seelenzustände. Soll die Behauptung einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott im Munde des Mystikers Wahrheit haben, so muß sie sich auf die wirkliche Erfahrung davon gründen, und nicht etwa die Frucht einer leeren Grübelei oder erhitzter Einbildungskraft sein. Es kann nicht geleugnet werden, daß die mystischen Schriftsteller diese erfahrungsmäßige Grundlage oft verkannt und dadurch Veranlassung gegeben haben, das ganze Gebiet als ein Produkt leerer

Selbsttäuschung zu verdächtigen. Sie haben sich bemüht, mystische Theorieen aufzustellen, und Anweisungen zu geben, wie man die Erfahrung mystischer Zustände machen könne. Ja sie haben auch wohl, in dem Maaße, als ihnen die Gabe philosophischen Denkens beiwohnte, ihre oder Andrer mystische Anschauungen als objektive Aussagen über das Wesen Gottes betrachtet und daraus ein mehr oder weniger philosophisches System zusammengesetzt, das den Anspruch auf Allgemeingültigkeit macht. Das ist aber ein Abweg, der der Mystik ihren eigenthümlichen Werth zu rauben droht. Denn wie man oft gesagt hat, daß die Kunst am meisten von ihren Nachahmern verdorben wird, so ist auch die Mystik am meisten in Gefahr, ihre Reinheit zu verlieren, wenn man versucht auf dem Wege theoretischer Nachahmung ihr ihre Geheimnisse abzulernen. Dadurch geschieht es nur gar zu leicht, daß unberufne Schatzgräber, die mit nichts anderm versehen sind als mit dem Zauberstab leerer Begriffe, sich der Sache bemächtigen, und sie für ihre Zwecke auszubeuten suchen. Wenn sie dann statt des Goldes nur unfruchtbaren Sand gefunden haben, so meinen sie noch großen Lohn für ihren Fund verdient zu haben. Ja wenn man bedenkt, wie sehr sich die moderne Philosophie bemüht hat, in den Aussagen der Mystik nichts als einen rein psychologischen Vorgang zu sehen, nämlich den Prozeß des durch die Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtsein zum reinen Denken aufsteigenden menschlichen Geistes, so liegt die Entschuldigung dafür in diesem Verlassen der empirischen Grundlage, und die Mystik trifft nur ihre eigne Strafe, wenn sie sich auf Wegen betreten läßt, die nicht zu ihrem Bereich gehören. Die Versuchung dazu liegt freilich sehr nahe, denn es kann nicht geleugnet werden, daß eine gewisse Wahrheit jener philosophischen Deutung zum Grunde liegt. Allerdings giebt es psychologische Thatsachen, welche die bestimmteste Analogie mit mystischen Zuständen haben, und daher leicht mit diesen selbst verwechselt werden können. Es sind dieß die Momente der Einkehr in sich selbst, der innern Sammlung aus der Zerstreuung weltlicher Eindrücke, des Rückgangs aus der Welt objektiver

Wahrnehmung in die einfache Einheit des Selbstbewußtseins, kurz das, was die Neuplatoniker die ἅπλωσις nannten. Das ist ein ganz natürlicher, Jedem verständlicher, weil bekannter Vorgang, der in dem Wechsel der Lebenszustände begründet ist, und nur da mit besondrer Energie sich geltend macht, wo eine Anlage zur Innerlichkeit oder zum Tiefsinn fördernd hinzukommt. In solchen Momenten verschwindet auch die bunte Mannichfaltigkeit der Erscheinungen und versinkt in tiefe Nacht; es bleibt nur übrig das einfache, sich selbst gleiche Lebensgefühl, die Seele vernimmt nichts als die lautlose und doch deutliche Bejahung ihres eigenen Ichs. Die Aehnlichkeit solcher Momente mit Zuständen, wie sie die Mystik beschreibt, läßt sich nicht verkennen, aber der Unterschied ist dennoch ein sehr bestimmter; er besteht darin, daß hier durchaus keine religiöse Bestimmtheit hervortritt, während diese bei der Mystik grade das Wesentliche ausmacht. Es ist nur ein Mißverstand und eine Selbsttäuschung, wenn einer solchen innern Einkehr in sich selbst der Name einer religiösen Stimmung beigelegt wird; denn das, wozu die Seele aus der Zerstreuung der Vielheit als zu der Einheit zurückgeht, ist nicht Gott, sondern das eigne Ich. Da, wo das Gottesbewußtsein durch polytheistische Naturvergötterung getrübt ist, und die Einheit Gottes höchstens als Fatum oder Weltseele zum Bewußtsein kommt, ist eine solche Verwechselung des Ichs mit Gott erklärlich; und daher stammt die pantheistische Tendenz, welche die Ansätze zur Mystik in den orientalischen Religionen haben. Aber auch der monotheistische Islam bringt es zu keinem reinen Gottesbewußtsein, in welchem die Persönlichkeit Gottes in klarer Lebendigkeit vor der Seele steht, und darum hat alles, was sich in ihm von Mystik vorfindet, einen ähnlichen pantheistischen Beigeschmack. Wir werden später sehen, wie auch der echten christlichen Mystik zum Theil aus einem ähnlichen Grunde, die Versuchung in Pantheismus auszuarten nahe liegt, wie sie aber von je an diesen Feind, denn er zerstört ihren innersten Lebensnerv, zu bekämpfen gesucht hat.

Die Analogie, welche die genannten psychologischen Thatsachen mit mystischen Zuständen haben, ist übrigens in der Natur der Sache gegründet. Denn sie bilden in der That den psychologisch bedingten spezifischen Anknüpfungspunkt für das, was hier durch höhern Einfluß in der Seele vor sich geht. Denn nicht unvorbereitet überrascht die göttliche Gnade den Mystiker; wie es nur ein Organ in ihm giebt, das sie sich zu bleibender Einwohnung erwählt, nämlich die Persönlichkeit, so muß eben dieses rein und klar, von allen übrigen ihm untergeordneten, wenn auch es mit bedingenden Seelenthätigkeiten gesondert, hervortreten, damit es wirklich erfasse und erfahre, was ihm gegeben wird. Das innerste Zentrum der Persönlichkeit muß als ein besonderes Moment in der Seele schon aufgetaucht und darin durch öftere Erscheinung gleichsam einheimisch gemacht sein, ehe ein mystischer Zustand eintreten kann. Und dieß ist der Grund — womit zugleich eine früher aufgestellte Behauptung ihre rechtfertigende Erklärung findet —, warum eine gewisse ursprüngliche Begabung den echten Mystiker auszeichnet und ihn vom falschen unterscheidet. Diese besteht eben in nichts anderen als in der Fähigkeit und Leichtigkeit, aus der Zerstreuung des Augenblicks in die Tiefe des Selbstbewußtseins hinabzusteigen, die Welt der wechselnden Erscheinungen in den ruhigen Strom des einfachen Ichs unterzutauchen, die Mannichfaltigkeit der äußern Anregungen durch die Beziehung auf das zusammenhaltende Band der Selbstthätigkeit und ihrer Zwecke zu beherrschen und dabei die Berührung mit allen persönlichen Wesen in Affektionen des eignen Selbst umzusetzen. Solche stille, in sich gekehrte, aber doch nicht stumpfe, sondern zarte und gefühlvolle Naturen sind die gebornen Mystiker; wogegen nüchternen Verstandesmenschen oder vorzugsweise auf praktische Thätigkeit angewiesenen Naturen die Mystik immer ein unverstandnes Räthsel bleiben wird. Wenn aber jene die ihnen ursprünglich mitgegebne Gabe zu habitueller Gewöhnung ausbilden, und dabei von lebendiger Frömmigkeit ergriffen sind, so wird sich nach innerer Nothwendigkeit die Mystik in ihnen er-

zeugen, und nur in dem Maaß, als jene beiden Faktoren, die ursprüngliche Begabung und die Lebendigkeit der Frömmigkeit sich das Gleichgewicht halten, wird ihre Mystik sich als ein frisches, selbsterzeugtes Produkt erweisen. Dagegen wenn eins von beiden fehlt, so entstehen unglückliche Mißgeburten: die Mystik verliert sich entweder in verfehlte mystische Theorien oder sie löst sich in excentrische Wahngebilde auf.

Doch eben, um diese verschiednen Formen der Mystik richtig zu würdigen, müssen wir versuchen den mystischen Prozeß nach seinen Hauptmomenten darzustellen. Nachdem wir das Wesen der Mystik im Allgemeinen kennen gelernt, werden wir, den dabei angegebnen Ideen folgend, im Stande sein, diese schwierige Aufgabe zu lösen.

Wir können die Mystik nach dem bisherigen bezeichnen als die, auf das unmittelbar religiöse Gebiet beschränkte, zu eigenthümlicher Form [1]) ausgebildete Einigung der göttlichen Persönlichkeit mit der menschlichen als solcher. Daraus, daß dieselbe auf das religiöse Gebiet beschränkt bleibt, folgt, daß die letztere als bestimmtwerdend, die erstere als bestimmend gedacht werden muß.

---

1) Diese eigenthümliche Form, wie hier zur Vermeidung von Mißverständnissen bemerkt werden muß, besteht in nichts anderem als in der Stetigkeit und Energie, womit die religiöse Stimmung der Seele alle andern beherrscht und wodurch sie zu einem das gewöhnliche Maaß übersteigenden Grad der Reizbarkeit gesteigert ist. Hierin allein weiß sich der Mystiker verschieden von allen übrigen Christen, deren Frömmigkeit herabzusetzen ihm nicht einfallen kann. Wenn er sich selbst richtig versteht, so wird er die auszeichnende Stelle, die er als individuelle Erscheinung im Gebiete der Religion einnimmt, nicht dahin deuten, als ob er dem Inhalt nach eine wesentlich andere und höhere Frömmigkeit besäße, als die allgemeine menschliche und allgemein christliche. Die Mystik ruht vielmehr auf dieser als ihrer geschichtlichen Voraussetzung, und kann nur dann wahrhaft gedeihen, wenn sie sich der Identität mit derselben beständig bewußt bleibt. Allerdings liegt der Abweg zu hochmüthiger Selbstüberhebung, wie die Geschichte zeigt, dem Mystiker sehr nahe, aber die Waffe dagegen stammt aus der Mystik selbst und braucht nicht anderswoher entlehnt zu werden. Das Gebet jenes Mystikers: „Heiligster Gott, laß mich alles, laß mich den größten aller Sünder sein! Nur bewahre mich vor Stolz und Dünkel", ist aus dem tiefsten Mittelpunkt echter Mystik hervorgequollen.

Dieß, wie es schon in der Natur des Verhältnisses von Gott und Mensch liegt, wird hier noch besonders dadurch motivirt, daß die menschliche Persönlichkeit als solche, d. h. das Ich selbst in seiner Unmittelbarkeit und nicht der dasselbe umgebende geistige Gesammtorganismus in eine Gemeinschaft mit Gott tritt. Es treten also die beiden Faktoren, die hier in Betracht kommen, in der ganzen Reinheit ihres ursprünglichen Charakters und frei von allen fremdartigen Beimischungen auf; um so mehr muß auch in ihrem wirklichen Beieinandersein, wenn dasselbe zur Erscheinung kommen und nicht blos eine ideale Voraussetzung bleiben soll, das in dem Wesen eines jeden gegründete Verhältniß heraustreten, d. h. Gott muß als aktiv, der Mensch als passiv erscheinen. Dasselbe folgt auch noch von einer andern Seite. Da jene geforderte Einheit von Gott und Mensch noch nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern erst als Resultat des mystischen Zustandes hervortreten soll, so kann sie nur so zu Stande kommen, daß das objektive Verhältniß von Gott und Mensch sich subjektiv wiederholt und nachbildet, d. h. daß die menschliche Persönlichkeit sich der göttlichen in passiver Rezeptivität hingiebt. Hiedurch wird ein Zustand hervorgerufen, der der Natur der Persönlichkeit zu widersprechen scheint. Denn diese ist an sich selbst Freiheit und Selbstbewegung, sie herrscht autokratisch in ihrem Bereich, nun soll sie ihre Herrschaft niederlegen, und sich einem Andern hingeben, und zwar nicht einem solchen Andern, gegen den sie reagirend ihre eigne Freiheit behaupten kann, sondern einem Absoluten, dem sie sich nur völlig unbedingt oder gar nicht hingeben kann, und doch soll sie dabei ihre Persönlichkeit nicht einbüßen; sie, die autokratisch zu herrschen gewohnt ist, soll sich theokratisch bestimmen lassen, und doch ist diese Theokratie von so absoluter Gewalt, daß sie keine Herrschaft neben sich duldet. Dieser scheinbare Widerspruch kann nur dadurch gelöst werden, daß die Seele ihre eigne Persönlichkeit als solche völlig aufgiebt und sie nur als Moment in der göttlichen gelten läßt. Hiemit hört aber eo ipso die Macht der eignen Selbstbestimmung auf, denn diese ist eben an die Per-

sönlichkeit gebunden, und das, was sie in Kraft derselben gebunden und beherrscht hat, nämlich der psychische Gesammtorganismus, die in der Seele vorhandnen Vorstellungen, Eindrücke, Bilder und Willensregungen werden frei, und treten nun statt in den Dienst der menschlichen Persönlichkeit in den der göttlichen, die an deren Stelle getreten ist. Wir können uns hienach von dem mystischen Zustand eine vollkommen klare Vorstellung machen. Das Ich weicht in Folge selbsterwählter Unterordnung unter ein anderes Prinzip aus der zentralen Stellung, die es im Organismus der Seele einnimmt, und läßt nur noch an der Peripherie die Spuren seines Daseins erkennen. Das andere Prinzip, dem es sich hingiebt, ist aber selbst ein persönliches, und dadurch befähigt, die leer gelassene Stelle auszufüllen. Es findet in der Seele eine ihm bereitete Stätte seiner Wirksamkeit vor, Organe, durch die es sich bethätigen kann; diese ergreift es, nimmt von ihnen Besitz, und läßt sie nach dem Maaße des eigenthümlichen Modus ihrer Thätigkeit sich bewegen. Alle Funktionen, die in ihrer Gesammtheit die menschliche Natur constituiren, sind nicht allein unverkümmert vorhanden, sondern auch in voller Thätigkeit: es findet ein Wahrnehmen und Empfinden, ein Vorstellen und Wollen statt. Aber das menschliche Ich, welches im Zustande besonnener Ruhe alle diese Organe in Bewegung und gegenseitige Spannung setzt, fehlt, oder vielmehr, da es in absoluter Weise niemals fehlen kann, ohne den Organismus selbst aufzuheben, es ist bis zum minimum seiner Wirksamkeit herabgedrückt. Dagegen hat sich ein anderes Ich, das göttliche der Seele bemächtigt: Gott ist es, der da schaut und hört, empfindet und will, denkt und handelt, mit einem Worte, die Seele ist eine Affektion Gottes geworden: alles, was sie hat, besitzt sie nicht mehr als ihr Eigenthum, mit dem sie nach eigner Willkühr schalten und walten kann, sondern als selbstloses Organ Gottes.

Diejenigen Schriftsteller, welche sich bemüht haben, den mystischen Zustand verständlich zu machen, pflegen ihn nicht selten mit dem Traumleben und den ihm verwandten Erscheinungen des

Hellsehens im schlafwachen Zustande zu vergleichen [1]). Nichts ist mehr geeignet, von der Mystik eine deutliche Vorstellung zu geben, als diese Vergleichung, denn es spricht sich darin eine auf tieferem Grunde ruhende innere Verwandtschaft aus. Im Schlafe ist das persönliche Ich scheinbar verloren gegangen, denn es ruht, seiner Wirksamkeit beraubt, im verborgnen Grunde der Seele. Aber darum sind die verschiednen Seelenthätigkeiten keineswegs zu gleicher Ruhe gekommen; im Traume beweisen sie ihre Macht. Sie tauchen hervor auf die Oberfläche, und treiben dort umher plan- und ziellos, wie ein Fahrzeug, das das Steuerruder verloren, und allen Winden Preis gegeben, bald hiehin bald dorthin geworfen wird. Das bewegende Prinzip, was dabei zum Grunde liegt, ist nichts anders als die Leiblichkeit in ihrer bald mehr äußern bald mehr innern Beziehung zur Seele. Im Sonnambulismus tritt diese innere Leiblichkeit, durch eigenthümlich organisch bedingte Ursachen zur höchsten Reizbarkeit gesteigert, unverkennbar als die bestimmende Potenz hervor. So kann man sagen, ist hier die Seele zur Affektion ihres Leibes herabgekommen; sie sieht, hört, bildet und begehrt, aber nicht vermöge der selbstbestimmenden Macht der Persönlichkeit, sondern vermöge der vom Leibe kommenden Reize, welche die Seelenorgane zu ihrer gewohnten Thätigkeit aufregen. Es ist hier also eine grade Umkehrung des wachen Zustands eingetreten; während in diesem vom Zentrum aus der ganze Organismus in Bewegung gesetzt, und auch sofern er durch äußre Eindrücke affizirt wird, erst der durch die Selbstthätigkeit bedingten Aufmerksamkeit bedarf, um in voller Energie zu wirken, so hat dagegen im Schlaf- und Traumzustand der selbstlose Naturgrund der Seele, nämlich der Leib, der im wachen Zustand zurückgedrängt war, sich zur bestimmenden Potenz erhoben, und die leere Stelle des außer Wirksamkeit getretenen Zentrums der Persönlichkeit eingenommen. So scheint es denn, als wenn von der Peripherie

1) So vor allen Görres in der Einleitung zu Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften. Herausgegeben v. M. Diepenbrock. 2. Aufl. Regensb. 1837. S. LXXVII.

aus das Zentrum bestimmt würde, aber der Schein entsteht nur daher, weil das in die Stelle des Zentrums getretne Prinzip des Leibes in Wahrheit selbstlos und darum ohnmächtig ist die Peripherie zu beherrschen. — Auf ganz ähnliche Weise verhält es sich im mystischen Zustande. Auch hier ist die freie Selbstbestimmung der Persönlichkeit zurückgedrängt und ein andres Prinzip hat ihre Stelle eingenommen, nur mit dem Unterschiede, daß, wie dort eine untergeordnete, selbstlose Potenz die Herrschaft übernimmt, so hier eine höhere, selbst persönliche Macht bestimmend einwirkt. Darum sind die Erscheinungen der Mystik andrer Natur, als die des halbwachen Traumzustandes. Es sind nicht wie im Traum die bunten Bilder aus der Erscheinungswelt, oder die dunklen Triebe sinnlicher Affektionen, die hier auftauchen, sondern religiöse Anschauungen und Willensregungen, die sich als Einflüsse der göttlichen Gnade kund geben.

Eben aus diesem Grunde, daß das hier waltende Prinzip ein persönliches ist, tritt noch ein andrer Unterschied ein, der um so mehr zu beachten ist, als die Mystik ihn selbst oft zu ihrem eignen Schaden übersehen hat, und dadurch Veranlassung gegeben, sie mit jenen Traumzuständen in eine Kategorie zu stellen. Denn wenn es allein auf den Inhalt der dabei zum Vorschein kommenden Vorstellungen ankäme, so würde der Somnambulismus von der Mystik oft nicht zu unterscheiden sein, da es bekannt ist, daß hier zuweilen religiöse Anschauungen eine sehr bedeutende Rolle spielen. Aber im Schlafe ist die momentane Aufhebung der Persönlichkeit eine unwillkührliche, durch organische Einwirkungen der untern Lebensgebiete bedingt. Anders dagegen bei der Mystik. Die Erhebung in den mystischen Zustand ist zwar auch eine momentane, aber nicht eine unwillkührliche, sie ist vielmehr eine durch die freie Selbstthätigkeit der Persönlichkeit bedingte. Und zwar dieß in doppelter Weise; einmal intellektuell, sofern die innere Sammlung aus der Zerstreuung einen bestimmenden Akt des Selbstbewußtsein auf die Seele voraussetzt, und dann ethisch, sofern das so gesammelte Ich in freier Liebe sich dem Zuge des göttlichen Prinzips öffnen muß, um

widerstandslos die Einflüsse desselben zu empfangen. Daher wird auch bei den Mystikern nichts mehr empfohlen als innere Beschauung, Demuth gegen Gott, stiller Gehorsam, geduldiges Harren, kurz ethische Tugenden, die ihrer Natur nach nur durch selbstbewußten Willen zu erringen sind. Wo dagegen mystische Zustände ohne diese intellektuelle und ethische Grundlage eintreten, da ist sicher anzunehmen, daß sich Potenzen aus dem somatischen Lebensgebiet eingemischt und die Reinheit der Mystik getrübt haben [1]). Wir haben schon oben die Erscheinung berührt, die sich so oft in der Mystik wiederholt, und daher unmöglich als etwas zufälliges betrachtet werden kann, daß der Mystiker meint, sein eignes Ich im Strome des ihn umfluthenden göttlichen Lebens zu verlieren: wir hören ihn reden von einer Entwerdung, Vernichtung, ja von einem mystischen Tode. Wir haben schon oben angedeutet, daß dieß Ausdrücke sind, die nicht in voller Eigenthümlichkeit verstanden werden dürfen, weil sonst die Mystik selbst aufhören würde zu existiren. Hier zeigt sich nun näher, was davon der eigentliche Sinn ist. Die unbedingte Hingabe an die göttliche Persönlichkeit, welche die Voraussetzung des mystischen Zustandes ist, ist allerdings auf der einen Seite eine Aufhebung der autokratischen Macht der eignen Persönlichkeit, und da sie darin ihre reelle Wirklichkeit hat, so kann dieß nicht besser als mit den erwähnten Ausdrücken bezeichnet werden. Das eigne Ich stirbt, indem es sich unmittelbar der göttlichen Liebe in die Arme wirft, seine Eigenheit hört auf sich zu bethätigen, es wird ein willen- und bewußtloses Organ der göttlichen Persönlichkeit. Aber auf der andern Seite ist dennoch das Ich mitten in seinem Tode gerettet, ja es bewahrt auch das Gefühl seiner unverlierbaren Selbstheit. Und zwar in doppelter Weise. Einmal durch den Zusammenhang mit dem psychischen Organismus, der zwar nicht mehr in der gewohnten Weise stattfindet, weil sich ein

1) Es ist zu bemerken, daß dieß ganz besonders häufig bei den weiblichen Repräsentanten der Mystik der Fall ist. Wir werden später den Grund dafür anführen, und zugleich die nöthigen Beschränkungen in der Beurtheilung solcher Erscheinung hinzufügen.

anderes Prinzip desselben bemächtigt hat, der aber vermöge der habituellen Gewöhnung des Lebens in leisen, unbewußten und unwillkührlichern Nachklängen früherer Wirksamkeit sich kund giebt. So kann man sagen, daß, obwohl die Selbstmacht des Ich aufgehört hat zu wirken, sie doch, wenn auch nur als Nachwirkung früherer Herrschaft, einen gewissen Einfluß auf den Organismus ausübt. Dieser Rest persönlicher Selbstbethätigung muß auch schon deshalb angenommen werden, weil, wenn er verloren gegangen wäre, die Grundvoraussetzung aller Mystik, die ein unmittelbares Verhältniß nur zwischen der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit statuirt, aufgehoben würde. Denn es würde dann das göttliche Prinzip mit dem psychischen Organismus eine unmittelbare Einigung eingehen, und die menschliche Persönlichkeit verlöre die ihr gebührende Stelle, das nothwendige Mittelglied zwischen beiden zu bilden. — Auf der andern Seite kann das Ich deshalb nicht völlig verloren gehen, weil es sich in das Verhältniß unbedingter Hingabe an ein Prinzip begiebt, welches das Prinzip aller Persönlichkeit ist, welches daher es selbst trägt, hebt und als solches erhält. Unbesorgt kann sich demnach der Mystiker in den Strom des göttlichen Lebens stürzen, er wird darin nicht untergehen, denn dieser Strom ist kein verschlingendes Meer, sondern ein leichtes und sicheres Wasser, was nur Leben und Seeligkeit spendet. Mag es ihm auch zuweilen scheinen, als wäre ein tiefer Abgrund dahinter verborgen, so verschwindet doch bald dieser Schein; er fühlt seine Kräfte, die er aus seinem Dienste entlassen, von neuem belebt, und eben indem er zu sterben meint, feiert er seine Auferstehung. Allerdings giebt das Ich seine autokratische Selbstherrschaft auf, und verliert damit unendlich viel; aber in seinem tiefsten Urgrund bleibt es bei sich selbst, ja es findet sich auch wieder in der passiven Empfänglichkeit, mit der es geistige Eindrücke aufzunehmen im Stande ist. Und wenn ihm die positive Seite der Selbstthätigkeit versagt ist, so wird es dafür reichlich entschädigt, durch die negative der Rezeptivität, die in ihm durch stufenweise Läuterung zu höchster Zartheit und Empfindlichkeit gesteigert wird. Wenn

man das ganze Verhältniß zwischen der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit, wie es sich im mystischen Zustande vorfindet, deutlich machen will, so erinnere man sich noch einmal an die Analogie desselben mit dem Traumleben, und man wird daran das bezeichnendste Gegenbild haben. Wie dort, indem das persönliche Prinzip machtlos geworden, der verborgne Naturgrund hervorgetreten ist, und dieser an die Stelle von jenem mit persönlicher Macht bekleidet erscheint, so ist hier die Persönlichkeit von der Gewalt eines höhern Prinzips ergriffen, zu einer unpersönlichen Naturmacht herabgedrückt; sie hat ihre Freiheit und ihr Selbstbewußtsein daran gegeben, aber sie ist darum nicht gleich null; als passive Erregbarkeit hat sie sich erhalten und dient dazu, die Gegenwart des göttlichen Ichs in menschliche Gedanken, Bilder und Willensthätigkeiten umzukleiden. Wir können diese passive Erregbarkeit, jenes Minimum, was von der Selbstmacht der Persönlichkeit übrig geblieben, am besten bezeichnen als geistiges Lebensgefühl. Als solches wird es auch von den Mystikern, die über ihren Zustand am klarsten reflektiren, bestimmt ausgesprochen; es bildet mitten in dem Wechsel der mystischen Stimmungen den sie begleitenden Grundton, gleichsam die subjektive Melodie, die in der Seele beständig mitklingt, wenn auf ihren Saiten der höhere Accord angeschlagen wird. Wie sehr dasselbe im Zusammenhang mit dem ganzen sittlichen Habitus des Mystikers steht, und eben deshalb Ausdruck der Persönlichkeit ist, wird sich aus dem Folgenden sogleich ergeben.

Hier ist nämlich ein Moment näher in Erwägung zu ziehen, über das vielfache Mißverständnisse zum Theil aus Schuld der in bildlicher Rede sich bewegenden Mystiker herrschen, und das uns Veranlassung geben wird, manche Vorurtheile gegen sie selbst zu beseitigen. Wir sagten, die göttliche Persönlichkeit bemächtige sich durch Vermittelung der menschlichen des gesammten psychischen Organismus, und beherrsche ihn theokratisch. Daraus könnte man den Schluß machen, daß sie ihn eo ipso auch damit umbilde, und von den Schlacken menschlicher Sündhaftigkeit reinige. Es scheint das ja allein dem Begriffe der Heiligkeit und

Majestät Gottes angemessen, vermöge welcher er unmöglich in ein unreines Gefäß die Gaben seiner Liebesfülle ausschütten könne. Da nun dieß thatsächlich bei den Mystikern nicht eintritt, indem sie vielmehr beständig ihre eigne Sündhaftigkeit beklagen, so scheint es, liegt darin eine neue Instanz gegen die Realität der von ihnen behaupteten unmittelbaren Einheit mit Gott und also gegen das Wesen der Mystik überhaupt. Je mehr hier an die persönlichen Eigenschaften Gottes selbst Berufung eingelegt ist, um so mehr ist diese Bedenklichkeit beachtenswerth und geeignet, eine bis dahin noch nicht hervorgehobne Seite des mystischen Zustandes zur Sprache zu bringen. Wir begegnen ihr zunächst mit dem Zugeständniß, daß in dem mystischen Zustande selbst keineswegs eine Umbildung des psychischen Organismus zu der der göttlichen Heiligkeit entsprechenden Reinheit vor sich geht, vielmehr bleibt er seinem Inhalte nach betrachtet völlig unverändert und folglich mit all den Mängeln behaftet, die er in jedem menschlichen Individuum thatsächlich an sich trägt. Wir wissen sehr wohl, daß diese Behauptung vielen Schilderungen der Mystiker widerspricht, deren Lebendigkeit und Klarheit für ihre innere Wahrheit zu sprechen scheint. Wie oft wird da der in ihnen vorgehende Prozeß als eine Reinigung von anklebender Sündenliebe, als eine Prüfung, Bewährung und Erhebung von niedern zu höhern Stufen christlicher Vollkommenheit dargestellt! Ja sie behaupten oft genug, daß in dem mystischen Zustande gradezu der Prozeß ihrer eignen christlichen Heiligung vor sich gehe. Sollten sie sich darin getäuscht haben, sollten sie grade in dem, worin die Mystik mit der allgemeinen Forderung des christlichen Lebens zusammenstimmt, falsch gesehen haben? Wir behaupten das mit vollem Ernst. Es ist zwar keine Täuschung, wenn der Mystiker von einer stufenweisen Läuterung seiner Seele spricht, die er im mystischen Zustande erfährt; aber er irrt, wenn er diesen innern Prozeß mit dem der christlichen Heiligung verwechselt. Beide sind vielmehr etwas sehr verschiedenes. Die christliche Heiligung kann nur im außermystischen Zustande wirklich vollbracht werden, denn sie bedarf schlechterdings der vollen

Selbstmacht der Persönlichkeit, und diese fehlt ihr grade im mystischen Zustande. In demselben können zwar wohl sporadische, wenn auch an sich höchst bedeutungsvolle Ansätze dazu vorkommen, nicht aber die zur wirklichen Ausführung erforderliche Continuität christlichen Denkens und Wollens. Diese Verwechselung der innern mystischen Reinigung mit der christlichen Heiligung ist eine zwar sehr häufig vorkommende, aber nichts desto weniger sehr gefährliche Abirrung vom rechten Wege; denn sie beruht auf einer falschen Werthschätzung der Mystik selbst.

Aber, wenn nun diese Lösung nicht angenommen werden kann, so kehrt nur um so dringender die schwierige Frage zurück, wie ist es möglich, daß in dem Organismus einer sündigen Seele Gott als bestimmende Macht eintritt, ohne daß damit seiner Heiligkeit Eintrag geschieht. Zunächst ist zu bemerken, daß diese Frage wiederum nicht speziell die Mystik angeht, sondern die Frömmigkeit überhaupt; denn beide vertreten hier dieselbe Sache. Wenn die Frömmigkeit mit der Behauptung steht und fällt, daß auf die Seele des Menschen eine reale Einwirkung Gottes Statt findet, ohne daß sie doch in demselben Moment durch eine zauberähnliche Umwandlung aus einer sündhaften eine sündlose wird, so wird sie auch nichts dawider haben können, wenn die Mystik eben dasselbe unter denselben Bedingungen, nur mit eigenthümlichen das Wesen der Sache nicht berührenden Modifikationen behauptet. Um aber der Schwierigkeit damit nicht aus dem Wege zu gehen, so beachte man, daß es zuerst darauf ankommt, sich das hier statt findende Einwirken Gottes in voller Klarheit zum Bewußtsein zu bringen. Der psychische Organismus, d. h. der gesammte der einzelnen Persönlichkeit angeeignete Kreis von Vorstellungen und Willensregungen im weitesten Sinn des Worts wird unter die bestimmende Macht Gottes gestellt, wobei das Zentrum der menschlichen Persönlichkeit das passive Werkzeug der Vermittlung bildet. Der Organismus wird also nicht etwa neu gebildet, sondern in seinem Da- und So-sein bestimmt; es handelt sich nicht um eine schöpferische, sondern um eine erhaltende Thätigkeit Gottes. Sollte da die Unvollkommenheit des

zu bestimmenden Stoffs wirklich für Gottes Macht ein unüberwindliches Hinderniß ihrer Bethätigung abgeben? In diesem Fall würde es überhaupt keine erhaltende Thätigkeit Gottes geben können, da die Welt ihm überall nur unvollkommne Objekte darbietet. Aber heißt es nicht wenigstens die vorhandne Unvollkommenheit bestätigen und sanktioniren, wenn Gott sie bestimmt, ohne sie von ihrer Unvollkommenheit zu befreien? Diese Frage führt auf die teleologische Betrachtung der hier statt findenden göttlichen Thätigkeit, eben damit aber führt sie über das Gebiet der Mystik selbst hinaus. Denn es ist freilich wahr, daß der Mensch nicht beständig im mystischen Zustande sein kann und auch nicht sein soll, und so wird denn auch die ihm dort gewordne Erhebung von wesentlichem Einfluß auf sein übriges Leben sein. Wenn sich nun zeigt, daß jene Forderung der Reinigung von allen dem Organismus anklebenden Unvollkommenheiten sich eben dort zu erfüllen hat, so ist ihr Genüge gethan, nur bleibt es dabei, daß eben der mystische Zustand nicht der Ort dafür ist. In diesem selbst darf demnach die teleologische Beziehung der göttlichen Einwirkung nicht gesucht werden, sondern da tritt eine andere Beziehung hervor. Wir können sie nicht anders bezeichnen, als sie oft von den Mystikern bezeichnet ist: es ist die reine Selbstmittheilung der göttlichen Liebe, ohne bestimmten Zweck und Absicht, ohne Beziehung auf ein anderes außer ihr selbst, ihre reine Befriedigung in sich selbst tragend. — Doch ist dieser Satz, was noch besonders hervorgehoben werden muß, mit den in der Natur der Sache liegenden Beschränkungen zu verstehen. Denn ebenso wie der mystische und außermystische Zustand nicht zwei außer allem Zusammenhang mit einander stehende Thatsachen des menschlichen Lebens bildet, sondern die Persönlichkeit, die dort passiv, hier aktiv sich verhält, sie beide zur Einheit verbindet, so kann auch die Zweckbeziehung der göttlichen Thätigkeit nicht absolut verneint werden; aber sie erscheint im mystischen Zustande überwiegend als das untergeordnete, als Accessorium zu der wesentlich zwecklosen Selbstmittheilung Gottes. Von hier aus gewinnt die

Einsicht in das Wesen der Mystik eine neue wichtige Bereicherung. Es folgt nämlich zunächst, daß in demselben Maaß, als sich die Mystik bei dem Einzelnen von dem übrigen Leben sondert, und so zwei disparate Reihen von mystischen und außermystischen Zuständen neben einander hergehen, auch die göttliche Mittheilung in der Mystik von aller Zweckbeziehung frei sein wird. Dieß ist aber nicht etwa als eine Vollkommenheit anzusehen, sondern im Gegentheil, wie es bei dem Individuum einen sittlichen Mangel in der Gesammtentwicklung bekundet, so führt es dahin die Mystik von allem bestimmten Inhalt zu entleeren. Es bleibt dann nichts weiter übrig, als in wiederholten Tautologieen das Dasein des göttlichen Lebensprinzips zu bezeugen, ohne daß es zu einer Erfahrung von bestimmten Affertionen und Willensäußerungen desselben kommt. Gott wird dann also nur als Leben, gleichsam als bloße Naturpotenz empfunden, nicht aber als Persönlichkeit, was er doch seiner Natur nach ist; und dieß ist, wie schon oben erwähnt, der Tod aller echten Mystik. Es folgt ferner hieraus, daß die Mystik um ihrer eignen Reinheit willen sich nicht darf auf sich selbst beschränken, sondern beständig die Anknüpfungspunkte für den Uebergang in das praktische Leben sich bewahren muß. Die Mystiker, die dieß verabsäumt haben, verdarben sich ihre Mystik, indem sie sie in Pantheismus auflösten. Nur da, wo beide Seiten des christlichen Lebens, die nach innen gekehrte Richtung im Dunkel der mystischen Contemplation und die nach außen gerichtete des praktischen Handelns im Lichte besonnenen Selbstbewußtseins, wie sie an sich gleich berechtigt sind, so auch in dem Individuum zu gleichmäßiger Ausbildung gelangt sind, nur da treibt die Mystik ihre schönsten Blüthen. Allerdings wird in ihr die reine Mittheilung der göttlichen Liebe der Grundton sein, um den sich, als um die Einheit, alle ihre Harmonieen in tausend verschiednen Variationen sammeln; aber es fehlt auch niemals der andere Ton, der auf den göttlichen Willen und seine bestimmten Forderungen hinweist; denn dieser ist es allein, welcher aus der Nacht der mystischen Entzückungen zum hellen Mittag des arbeitvollen Lebens

ruft. Ja wir werden später sehen, daß es mystische Zustände giebt, in welchen ein solcher Ton entschieden in den Vordergrund tritt.

Doch wir können noch bestimmter die Verträglichkeit der göttlichen Einwirkung mit dem sündigen Zustand des menschlichen Einzelwesens, dem sie zu Theil wird, nachweisen. Die menschliche Sünde wurzelt wesentlich in der Persönlichkeit des Menschen; seinem Willen und seinem Denken ist sie inhärirend, und von da verbreitet sie sich auf den gesammten geistigen Organismus. Neben diesem von dem obern Lebensgebiete stammenden Faktor der Sünde giebt es noch einen andern, der in dem untern Lebensgebiet, d. h. der Sinnlichkeit, seine Wurzeln hat. Je nachdem in der natürlichen Entwicklung des Individuums die Herrschaft der Persönlichkeit herausgearbeitet ist oder nicht, waltet der eine oder andere Faktor vor, und zwar je nach dem Maaße seiner eigenthümlichen Wirksamkeit. Zwischen beiden in der Mitte steht der psychische Organismus, der nach beiden Seiten hin seine Enden hat, und daher von jedem bestimmt werden kann. Um dieser seiner mittleren Stellung willen ist er zwar der Einwirkung der Sünde auf doppelte Weise ausgesetzt, aber er erfährt sie immer nur gleichsam in zweiter Potenz, die Sünde erscheint demnach in ihm nur als Abnormität, als Zerrüttung, als Krankheit, nicht als selbstständiges Prinzip. Die Entwicklung ist in ihm theils in ihrem normalen Fortschreiten gehemmt, theils auf einen falschen Weg gerathen und somit ihrer gesetzmäßigen Harmonie beraubt. Soll nun eine göttliche Einwirkung statt finden können, ohne daß sie sich in irgend einer Weise an der vorhandnen Sünde betheiligt, so kommt es nur darauf an, daß die beiden Faktoren der Sünde in ihrer bestimmenden Macht auf den Organismus suspendirt werden. Das ist aber eben nach unsern frühern Voraussetzungen im mystischen Zustand der Fall. Die Persönlichkeit hat sich zur Passivität herabgestimmt, in der willigen Hingabe an Gott hört auch ihre sündliche Herrschaft über den Organismus auf. Die Sinnlichkeit dagegen ist in Folge der dem mystischen Zustande vorausgehenden Ertödtung des Ichs

in sich selbst zum Schweigen gebracht. Nichts desto weniger würde auch so eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Organismus nicht zu Stande kommen, wenn derselbe nicht in sich selbst schon Anknüpfungspunkte dafür darböte. Aber auch hier brauchen wir blos an früher Gesagtes zu erinnern. Der Mystiker ist zugleich ein solcher, in dem die Frömmigkeit zur andern Natur geworden ist; so besitzt er also in Folge habitueller Gewöhnung schon bestimmte Ansätze, die auf die Restitution des kranken Organismus hindeuten. Wenn also die göttliche Gnade sich ihm naht, so findet sie Organe, die nicht vollkommen untauglich sind, sondern solche, die in wie geringem Maaße auch immer für ihre Aufnahme präformirt sind. Wenn hienach deutlich ist, wie Gott überhaupt auch in dem unreinen Gefäße seine Gegenwart bethätigen kann, so zeigt sich nun, in welcher Art dieß geschieht. Offenbar nämlich nicht anders als so, daß er die sporadisch zerstreuten religiösen Vorstellungen und Willenskräfte mit seinem belebenden Hauch befruchtet, sie zur Einheit sammelt und so gleichsam die schlaff gewordenen Saiten des religiösen Lebens anspannt, daß sie einen bestimmten Ton von sich geben. Eine bleibende Aenderung ist damit allerdings noch nicht erreicht, denn diese kann erst durch die selbstthätige, nicht blos passive Mitwirkung der Persönlichkeit entstehen; insofern darf man das, was hier geschieht, in keiner Weise mit der wirklichen Heiligung verwechseln darf. Aber ebenso leuchtet auch ein, daß es für dieselbe nichts weniger als gleichgültig sein kann. Findet in dem mystischen Zustande eine reale Einwirkung Gottes statt, so kann sie nicht wie eine zufällige Anregung vorübergehen. Es ist eine Gabe, die einen bleibenden Werth hat. Unvermeidlich entsteht für die Persönlichkeit die Aufgabe, die geschenkte Gabe festzuhalten und für das praktische Leben fruchtbar zu machen.

Hiemit haben wir in kurzen Worten die für die Würdigung der Mystik im allgemeinen so überaus wichtige Beziehung derselben auf das gesammte christliche Leben ausgesprochen. Doch ehe wir diesen Zusammenhang weiter verfolgen, wird es nothwendig sein, die **Hauptformen** der Mystik an sich selbst und in

ihrem gegenseitigen Verhältniß darzustellen. Auch hier werden wir, um den Zweck zu erreichen, nur die bisher verfolgten Ideen zu entwickeln brauchen.

Der Begriff der Persönlichkeit kann allein hier der entscheidende sein; von ihm aus wird sich eine einfache Theilung des ganzen Gebietes der Mystik ergeben. Denn wollte man ein andres untergeordnetes Prinzip der Theilung, z. B. die verschiednen Seelenkräfte, die in dem mystischen Zustande thätig sind, zum Grunde legen, so würde man entweder auf die Sicherheit verzichten müssen, das ganze Gebiet, und zwar in seinen wesentlichen Theilen, zu umfassen, oder es würde doch wieder einer neuen Rechtfertigung bedürfen, warum grade hierin der Theilungsgrund liegen soll. Beides kann die wissenschaftliche Einsicht in die Natur der Mystik, um die es uns hier zu thun ist, nicht fördern. Was man auch aufstelle, um das Gebiet der Mystik zu theilen, immer wird man wieder auf den Begriff der Persönlichkeit zurückkommen, denn auf diesem Gebiete allein bewegt sich der ganze mystische Prozeß. Hier ist es nun unumgänglich eine Theilung voranzuschicken, die nur in einer wissenschaftlichen Psychologie ihre tiefere Begründung finden kann: wir haben uns ihrer bisher schon öfter bedient; hier ist der Ort, sie als solche bestimmt namhaft zu machen. Wir unterscheiden nämlich im Begriff der Persönlichkeit zwei Hauptfaktoren, in deren gegenseitigen Aufeinanderwirken das ganze Leben des persönlichen Geistes aufgeht. Es ist Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit [1]. Zur nähern Erläuterung sei nur Folgendes gestattet. Die beiden Reihen des psychischen Lebens, das Denken und Wollen beides im weitesten Sinn genommen, jenes, als das Setzen eines Aeußern (Objekt) in's Innere (Subjekt, Bewußtsein), dieses als das Setzen eines Innern (Zweck) in's Aeußere (That), lassen sich durch einfache empirische Selbstbeobachtung leicht von einander unterscheiden, und sind in ihrer Unterschiedenheit auch von

1) Wir folgen hier der scharfsinnigen Untersuchung von R. Rothe in s. theologischen Ethik. Wittenberg 1845. I. Bd. S. 165 u. ff.

dem gewöhnlichen Denken anerkannt. Durch sie selbst ist aber an und für sich der Begriff der Persönlichkeit noch nicht gegeben. Dieser entsteht erst, wenn in beiden Reihen ein Rückgang in sich selbst eingetreten ist, und dadurch eine Beziehung auf sich selbst Statt findet. Das Ich als der lebendige Mittelpunkt des geistigen Lebens fordert einen solchen Rückgang in sich selbst; nur in ihm hat es sich selbst. Für das Denken tritt er ein, wenn das denkende Subjekt sich selbst als solches zum Objekt seines Denkens macht, es also in der Bewegung seines Denkens bei sich selbst stehen bleibt und zwar nicht etwa bei den ihm gleichgültigen Vorstellungen seines Denkens, sondern bei ihm als dem Subjekte des Denkens selbst. Dieß ist das Selbstbewußtsein und zwar das unmittelbare; denn nicht erst durch die Vermittlung des objektiven Denkens entsteht es, so daß dem Rückgang in sich ein Durchgang durch anderes bedingend voranginge, sondern es ist durch die ursprüngliche Kraft seiner selbst, als denkende Selbstbewegung, da. — Ebenso auf der Seite des Willens. Das Ich als die untheilbare Einheit seiner selbst fordert auch hier das Recht des Rückgangs in sich selbst. Wie sehr auch der Wille äußere Objekte als Zielpunkte seiner Bethätigung setzen mag, so muß er doch, wenn ein persönliches Ich ihn belebt, auch sich selbst wollen, das Subjekt sich selbst bestimmend anderes bestimmen können. Erst so ist das Wollen wahrhaft frei, und ein Attribut der Persönlichkeit. Diese sich selbst bestimmende Bestimmung ist die Selbstthätigkeit oder Selbstbestimmung. Beides, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sind aber nur die allgemeinen Formen der Persönlichkeit, und als solche völlig leer. Wäre das Ich auf diese Formen beschränkt, so bildete es nur einen sich um sich selbst bewegenden Punkt, eine völlig isolirte Monade. Erst wenn die Vermittelung mit der Mannichfaltigkeit der Außenwelt eintritt, werden jene beiden Formen lebendige Funktionen, die in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander das geistige Leben der Persönlichkeit ausmachen. Dem Selbstbewußtsein tritt somit ergänzend zur Seite das objektive Denken, welches die Gegenstände der Außenwelt, seien es sinnliche oder

geistige, abbildet und dadurch dem Selbstbewußtsein immer neuen Stoff zur Bethätigung darbietet. Und ebenso auf der Seite der Selbstthätigkeit: hier ist es der auf bestimmte äußere Zwecke gerichtete Wille, an welchem der persönliche Wille seine selbstbestimmende Kraft auszuüben hat. In sofern kann man sagen, daß das Gebiet des psychischen Organismus, wie wir diesen Gesammtorganismus zur Vermittlung des Ichs mit der Außenwelt nennen, die Bedingung ist für die Bethätigung der Persönlichkeit als solcher; aber er ist keineswegs die Bedingung für ihre Existenz. Beide Seiten stehen übrigens, wie dieß aus der untheilbaren Einheit des Ichs folgt, in beständiger Wechselwirkung, und so ist jede psychologische Thatsache ein Produkt aus beiden Faktoren zusammen genommen, nur so, daß bald der eine, bald der andre vorwaltet. Das Denken kommt nur durch das Wollen zu Stande, und das Wollen nur durch das Denken; somit hat auch an jeder Aeußerung des Selbstbewußtseins die Selbstbestimmung ihren Antheil, ebenso wie umgekehrt.

Wenden wir diese Erörterungen auf das hier vorliegende Gebiet an, so werden wir zwei charakteristische Formen der Mystik unterscheiden können: die eine überwiegend nach der Seite des Selbstbewußtsein hin liegend, die andere überwiegend nach der der Selbstthätigkeit. Wollen wir nun beide Formen näher beschreiben, so müssen wir noch einmal auf den Akt des mystischen Zustandes, wie wir ihn dargestellt haben, zurückgehen. Die Persönlichkeit, sagten wir, ist in demselben durch eine höhere Macht zurückgedrängt, und macht sich nur noch in passiver Rezeptivität geltend, damit ist aber nicht etwa der psychische Organismus in demselben Maaß unthätig geworden, sondern wie wir beständig von der Unterscheidung der beiden Gebiete des persönlichen und psychischen Lebens ausgegangen sind, so dürfen wir auch hier annehmen, daß letzteres ein von dem ersten relativ unabhängiges Dasein hat, welches sich auch als solches bethätigt. Es giebt sonach eine Bewegung des psychischen Organismus, unabhängig von der bestimmenden Macht der Persönlichkeit, und zwar ist dieselbe von einer doppelten Seite her mo-

tuirt. Einmal durch die Fürsichthätigkeit des Leibes oder des sinnlichen Prinzips und dann durch die Nachwirkung früherer Affektionen der Seele. Jenes ist eine Quelle von Lebensbewegungen, welche von dem jedesmaligen somatischen Zustande und den auf denselben einwirkenden äußern Bedingungen abhängen, und eben daher der Macht der Persönlichkeit entzogen sind; dieses ist ein Resultat der Entwickelung des geistigen Gesammtlebens, wobei zwar die Persönlichkeit von bestimmendem Einfluß gewesen ist, aber doch nur zum Theil und so, daß sie über die zuständliche Beschaffenheit desselben momentan keine Gewalt hat. Man rechnet daher mit Recht beide Lebensäußerungen zu den unwillkührlichen und unbewußten. In der Mystik spielt dieses Gebiet eine sehr bedeutende Rolle; wir müssen daher etwas näher darauf eingehen. Das erstere werden wir im Allgemeinen unter dem Ausdruck der Sinnlichkeit zusammenfassen können, das zweite unter dem der Erinnerung[1]. Von diesen beiden Seiten her ist der psychische Organismus, in seinem relativen Fürsichsein betrachtet, bestimmt. Die Sinnlichkeit übt beständig einen Reiz auf ihn aus und erzeugt in ihm Vorstellungen und Willenstriebe, selbst da, wo sie auch momentan zurückgedrängt ist. Die Erinnerung aber, indem sie die durch habituelle Uebung bleibend gewordnen psychischen Affektionen reproduzirt, ist die permanente Begleiterin aller Seelenthätigkeiten, und tritt da am deutlichsten selbstständig hervor, wo das sinnliche und persönliche Lebensprinzip zurückgedrängt sind, wie z. B. im Traum. Es ist somit klar, daß auch in der Mystik beide Funktionen des Seelenlebens von Einfluß sein müssen. Doch ist hier ein Unterschied nicht zu übersehen, der für die Einsicht in das Wesen der Mystik wichtig ist. Das sinnliche Prinzip ist nämlich die

1) Es ist bemerkenswerth, daß auch Joh. Ruysbroek, ein Mann, dessen Stimme auch in diesem Gebiete vor allen Geltung hat, weil seine Mystik sich durch ebensoviel Klarheit als Innigkeit auszeichnet, das Gedächtniß als Moment im mystischen Zustand hervorhebt, obwohl in einem etwas andern Sinne, als wir es hier thun. S. Engelhardt Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek. Erlangen 1838. S. 207 und 339.

nach unten gekehrte Wurzel des Willens; es ist selbst eine Potenz, und aus ihm stammen daher Triebe und diese entwickeln sich unter dem bestimmenden Einfluß der Persönlichkeit zu bewußten Willensakten. Wir werden daher eine innere Verwandtschaft zwischen der Sinnlichkeit und dem Willen voraussetzen müssen. Die Erinnerung dagegen, gleich viel, ob sie aus wiederholten Sinneseindrücken herstammt oder das Resultat frei gewollter psychischer Affektionen ist, hat, wie auch das Wort bezeichnet, in dem Gebiete des intellektuellen Lebens ihre Wirksamkeit. Die sinnlichen Einflüsse auf das psychische Wollen werden durch sich selbst zu einer treibenden Potenz, auf das psychische Denken bringen sie nur eine ruhende Gestaltung desselben hervor; jene haben vermöge der Natur des Stoffes, auf den sie wirken, verbunden mit dem Prinzip, aus dem sie stammen, eine Bewegung in sich selbst, diese aber nicht. Die Erinnerung ist der permanent gewordene Vorstellungskreis, den das Individuum als sein geistiger Leib angeeignet hat; die Sinnlichkeit dagegen ist ein treibender Stachel, der nur durch direkte Entgegenwirkung in den Dienst des Geistes gebracht werden kann. Schon hieraus folgt, daß die Erinnerung in der Mystik einen viel größern Raum einnehmen muß, als die sinnlichen Triebe. Sie ist der eigentliche Heerd aller mystischen Anschauungen und Vorstellungen, gleichsam der Stoff, aus dem die mystische Bekleidung der Seele gewebt wird. Die Sinnlichkeit als die auf das Wollen wirkende Potenz tritt dagegen entschieden zurück. Denn, wie schon früher erwähnt, ist sie durch die dem mystischen Zustande vorangehende Vorbereitung in ihrer Kraft gebrochen, und wird vollends durch den Einfluß der göttlichen Einwirkung bis zu einem Minimum herabgedrückt.

Es könnte scheinen, als wenn hienach für diejenige Mystik, die wir als in der Sphäre der Selbstthätigkeit sich bewegend bezeichneten, kein entsprechender Kreis ihrer Bethätigung vorhanden wäre. Aber dieß ist keineswegs der Fall. Denn so wie es im Mystiker vermöge der in ihm vorausgesetzten habituellen Frömmigkeit nicht blos Erinnerungen giebt, die aus den Sinnes-

eindrücken stammen, sondern auch geistig verklärte, so müssen wir auch in ihm nicht blos sinnliche Triebe, sondern geistige Willensaffektionen annehmen, und diese bieten der Mystik den geeigneten Boden zur Bethätigung. Aber allerdings macht sich hier die Sinnlichkeit in einer ganz andern Weise geltend, als auf jenem Gebiete. Sie ist hier, wie schon gesagt, eine beständig sollicitirende Potenz, und es bedarf daher einer entgegenstemmenden Kraft, um sie zu bewältigen. Während also die Erinnerung einen positiven Stoff für die Mystik darbietet, übt die Sinnlichkeit einen hemmenden Druck aus, und bietet also nur einen negativen Stoff dar, der, da er sich immer wieder hervordrängt, beständig überwunden werden muß. Man darf nicht einwenden, daß auch die Erinnerung vielfach sinnliche Elemente in sich enthalten wird, und daß thatsächlich kein Mystiker davon frei gewesen. Dieser Einfluß der Sinnlichkeit auf dem intellektuellen Gebiete ist ein andrer. Die Sinnlichkeit wirkt hier zwar ein, aber nicht als bestimmende Potenz. Ihr Einfluß ist daher eben so wenig zu vermeiden, wie die Reinheit der Mystik beeinträchtigend. Denn er betrifft nur die Form der Vorstellungen, nicht deren Inhalt. Die Form ist allerdings aus den sinnlichen Eindrücken entnommen, aber der Inhalt ist religiös: die Sprache ist hier eine Bildersprache. Form und Inhalt sind also allerdings incongruent; aber der Mystiker weiß um diese Incongruenz und damit ist er den störenden Einflüssen derselben überhoben. Ueberdem prägt sich in derselben theils der relative Bildungsgrad des Mystikers; theils seine zuständlich geworbne individuelle Eigenthümlichkeit aus, und somit wird sie statt ein Hemmniß ein Träger der Persönlichkeit selbst [1]). Anders, wie gesagt, ist dieser Einfluß der Sinnlichkeit auf dem Willensgebiet; da betrifft er nicht die Form, sondern den Inhalt der Willensakte, und muß also immer, wie gering er auch sei, die Reinheit der Mystik trüben. Hier wird sich daher eine andre Stellung zu derselben

1) Die Bildersprache ist dem Mystiker unentbehrlich, seine Gedanken sind immer oder weniger in die Form von bildlichen, d. h. sinnlichen Anschauungen gekleidet. Wir werden diesen Punkt gleich noch näher besprechen.

nothwendig ergeben. Es wird, so oft eine mystische Anregung zu Willensakten eintritt, diese immer zugleich die Form einer Reaktion gegen die von dem sinnlichen Prinzip ausgehenden Motive annehmen. Wir können hieraus eine charakteristische Unterschiedenheit der beiden Formen der Mystik entnehmen; die Mystik des Selbstbewußtseins hat einen positiven Faktor in sich, die der Selbstthätigkeit einen negativen, doch so, daß nach Maaßgabe aller hier geltenden Unterschiede nur ein Ueberwiegen des Einen oder Andern statt findet. Dort überwiegt der positive Faktor, hier der negative.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die Bestimmungen, welche sich in Beziehung auf das bewegende Prinzip der Mystik, nämlich die göttliche Persönlichkeit aus dem Gesagten ergeben, so wird klar sein, daß auch hier eine doppelte Form zur Erscheinung kommen wird. Wenn sie durch das unmittelbare Selbstbewußtsein auf die Erinnerung wirkt, so wird sie sich als die reine Selbstmittheilung der göttlichen Liebe kund thun; wenn sie dagegen durch die Selbstthätigkeit auf die sinnlichen Triebe wirkt, so wird sie sich als heilige Majestät ihnen gegenüber setzen, und also den Ruf nach Buße und Weltabsagung erwecken. Die positive Mystik preist die erwärmende und belebende Kraft der göttlichen Liebe, die negative das verzehrende Feuer des göttlichen Zorns. Jene erscheint vorzugsweise als Erleuchtung, diese als Erweckung: jene wirkt Belebung des religiösen Selbstbewußtseins, diese Schärfung des religiösen Gewissens.

Der Unterschied bietet noch eine andere Seite dar, wenn wir die Art beachten, in welcher dabei der psychische Organismus thätig ist. In der von uns positiv genannten oder intellektuellen Mystik ist es die Welt der Vorstellungen und Gedanken, welche in der Seele kraft der Erinnerung als feste Punkte ruhen, und nun im mystischen Zustande durch das Licht von oben beleuchtet werden. Wie wir schon früher sagten, besteht die göttliche Einwirkung, da sie nicht schöpferisch auftritt, nicht in der Mittheilung neuer Vorstellungen, sondern vielmehr theils in der Sammlung der vorhandnen zu eigenthümlichen Einheitspunkten, theils

in der Belebung der religiösen Kraft derselben. Der Prozeß ist demnach so zu denken, daß die in der Seele ruhenden Vorstellungen, obwohl sie dem Inhalt nach dieselben bleiben, einen neuen Werth erhalten; sie werden gleichsam in die zweite Potenz erhoben, und zu Trägern göttlicher Gedanken geadelt. Mit einem Worte, sie werden das, was sie in einem untergeordneten Grade in dem religiösen Gebiete immer waren, in erhöhten Grade, nämlich Bilder, und zwar nicht farblose Schemata, wie im objektiven Denken, sondern Bilder voller Fleisch und Leben, die im hellen Farbenglanz leuchten. Denn jedes mystische Bild ist nicht etwa der Träger eines abstrakten objektiven Gedankens, sondern Abdruck eines der Persönlichkeit Gottes entquillenden Lebens. Diese Seite der Mystik bewegt sich daher wesentlich in Bildern; ihr Element ist die Vision. Die Seelenthätigkeit ist dabei ein inneres Sehen und Schauen. Demgemäß gestaltet sich auch die göttliche Einwirkung: sie ist nichts anders als ein Beleuchten der Bilder, die in der Seele ruhen, so daß sie in einem neuen Glanze erscheinen. So erklärt es sich, daß die Mystiker, die sich in dieser Richtung bewegen, Gott am liebsten als das Licht bezeichnen, und man begreift, warum dieser Ausdruck bei den verschiedensten mystischen Schulen ohne Vermittlung historischer Tradition wiederkehrt, zum deutlichsten Zeugniß, daß er in der Natur der Sache begründet ist. Gott wirkt hier in der That wie ein Licht; wir werden also die hier statt findende Thätigkeit Gottes als eine Einstrahlung göttlichen Lichtes in die Finsterniß der Seele beschreiben können. — Wenn wir Bild und Vision als das wesentliche Element dieser Form der Mystik betrachten müssen, so dürfen wir hier doch nicht eine Thatsache übergehen, die mit dem Gesagten in theilweisen Widerspruch zu sein scheint. Wir finden nämlich häufig, daß die Mystiker, indem sie ihre höchsten Anschauungen in Bildern aussprechen, gleichsam unbefriedigt, als wäre dieß eine niedere, ihnen unangemeßne Form der Erkenntniß, nicht blos das Bestreben geltend machen, durch die Bilder hindurch zum Wesen der Sache, zum unmittelbaren bildlosen Anschauen Gottes vorzudringen, sondern auch

das Erreichen dieses Ziels als ihre seeligste Erfahrung preisen. Dieß ist vollkommen richtig, bildet aber keine Instanz gegen das eben Gesagte. Einmal nämlich widerspricht die thatsächliche Wirklichkeit dem entschieden; sie zeigt grade, daß jenes Streben ein unerreichbares Ziel verfolgt. Denn wie sehr sich auch der Mystiker bemühe, der Bilder loszuwerden, und nur im reinen Anschauen des Wesens Gottes zu leben, er greift doch immer wieder nach Bildern, und kann nicht anders als in ihnen reden. Denn alle Anschauung ist ja selbst ein Bild. Daraus folgt aber keineswegs, daß dieses Streben auf einer leeren Selbsttäuschung ruht; es liegt ihr vielmehr ein völlig wahres, aller Mystik wesentliches Moment zu Grunde; nur der Ausdruck, mit dem es bezeichnet wird, ist verfehlt. Es wird dieß später bei Darstellung der Stufen des mystischen Prozesses klar werden.

Anders gestaltet sich die Sache in derjenigen Mystik, die nach der Seite der Selbstthätigkeit hin liegt. Der Stoff, aus dem sie sich auferbaut, besteht aus den mannichfaltigen Neigungen, Abneigungen, Trieben und Willensansätzen, die durch Gewohnheit eine bleibende Stätte in der Seele haben. Allen haftet, sofern sie eine religiöse Bestimmtheit an sich tragen, wie schon früher bemerkt, das negative Moment der Reaktion gegen die sinnlichen Motive, die dabei konkurriren, an, und dieß bleibt immer, selbst wenn momentan die Kraft der Sinnlichkeit gebrochen ist, wenigstens als idealer Faktor zurück. Wenn nun die göttliche Einwirkung eintreten soll, so kann dieß nur so geschehen, daß der hier vorhandne Kampf zwischen dem sinnlichen und persönlichen Prinzip durch Kräftigung des letztern zur Ueberwindung des erstern führt. Diese Kräftigung thut sich kund in einem Lautwerden des göttlichen Willens, der an den menschlichen Willen ergeht. Die Einwirkung Gottes gestaltet sich sonach als eine göttliche Einsprache, und ihr Element, wie es sich in der Seele reflektirt, ist das Wort, nicht, als Ausdruck des objektiven Gedankens, sondern als Offenbarung des persönlichen Willens. Die Seelenthätigkeit ist dabei ein inneres Hören, Aufmerken und Gehorchen. Gott redet in der Seele, und

sie hört seine Stimme; er ruft und sie antwortet. Aber dieses Zwiegespräch ist nicht etwa eine Mittheilung objektiver Gedanken, und eine Bereicherung der Erkenntniß das Ziel, sondern der Inhalt ist eine sittliche Forderung, und ihr Zweck eine Kräftigung des Willens. Weil nun hier, wie gesagt, die Negation der Sinnlichkeit ein inhärirendes Moment bildet, und dieser am bestimmtesten die Geistigkeit entgegensteht, so reflektirt sich die göttliche Einwirkung vorzugsweise als die Thätigkeit eines nicht sinnlichen Prinzips, d. h. des göttlichen Geistes. Wir haben demnach die hier stattfindende Wirksamkeit als eine Einsprache des göttlichen Geistes zu beschreiben. Damit stimmen die Schilderungen der Mystiker, die sich auf diesem Gebiete bewegen, vollkommen überein. Ein höheres, worauf sie zurückgehen sollten, als den göttlichen Geist, kennen sie nicht; mit diesem Namen bezeichnen sie das letzte Prinzip, von dem sie sich getrieben fühlen. Alle die Stimmen, Rufe und Worte, die sie vernehmen, führen sie auf ihn, als die letzte Quelle, zurück. Und wenn man fragt, was sie eigentlich darunter verstehen, so ist es nichts anders als diese der Sinnlichkeit kräftig widerstehende und sie überwindende Macht Gottes.

Wir können hiernach beide Formen der Mystik in folgender Weise gegen einander überstellen. Die eine öffnet der Seele das innere Auge und läßt sie himmlische Gesichte schauen, die andre öffnet ihr das innere Ohr und läßt sie göttliche Stimmen vernehmen; jene führt die Seele auf einen Berg der Verklärung, wo sie von dem Lichte Gottes überstrahlt wird; diese stellt sie in den Kampf und reicht ihr die Waffen des Geistes Gottes. Jene erstere wird allein im gewöhnlichen Sprachgebrauch Mystik genannt, und wir können sie daher Mystik im engern Sinn nennen. Für die zweite fehlt eine entsprechende Bezeichnung; sie ist aber im Wesentlichen das, was die älteren Theologen Enthusiasmus nannten, ein Ausdruck, der jetzt freilich in diesem Sinn nicht mehr gebräuchlich ist, und daher aufgegeben werden muß.

Beide Formen der Mystik stehen nicht isolirt neben einander. Wie die Persönlichkeit selbst ihr Leben nur hat in dem gegen-

seitigen Aufeinanderwirken von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so folgt von selbst, daß auch in der Mystik diese beiden Reihen in gegenseitiger Wechselwirkung mit einander stehen, und so neue Formen erzeugen. Ja wir müssen sagen, daß jene vorhin erwähnten nur die allgemeinen Typen der Mystik anzeigen, die in der Wirklichkeit nie rein vorkommen, sondern immer in mannichfacher Mischung. Es ergeben sich daraus zwei neue Hauptformen der Mystik, die geschichtlich sich sehr bestimmt von einander unterscheiden lassen. — Wir haben zuerst die Erleuchtung zu denken unter dem bestimmenden Einfluß der Erweckung: die daraus entstehende Form der Mystik ist die Prophetie im biblischen Sinn des Wortes. Der Prophet ist ein Erleuchteter, ein Seher, wobei zufällig ist, ob der Gegenstand seiner Gesichte in die Zukunft greift, oder nicht; aber diese seine Erleuchtung steht im Dienste praktischer Intressen, oder vielmehr sie ist in ihrer Aeußerung bestimmt durch eine Affektion seiner religiösen Willensthätigkeit. Daher kommt es auch, daß vorzugsweise sein Blick auf das in der Zukunft zu realisirende — ein wesentliches Moment des Willens — gerichtet ist. Das Licht, was er empfängt, dient dazu eine Stimme Gottes in seinem Innern zu beleuchten. An die Prophetie schließt sich daher als nothwendiges Complement der innere Drang an, das Geschaute durch Predigt an Volk das zum Gemeingut zu machen, und so den göttlichen Willen zur äußern That werden zu lassen. — Auf der andern Seite giebt es eine Mystik, in welcher die Erweckung unter die bestimmende Potenz der Erleuchtung gestellt ist: das ist die Ekstase. Der ekstatische Zustand gehört der Mystik wesentlich an, und er kann hierin allein seine richtige Erklärung finden. Denn das Plötzliche und Gewaltsame, was darin liegt, deutet darauf hin, daß er dem Gebiete angehört, das die Alten mit Recht Enthusiasmus nannten: Der Ekstatiker ist ein Enthusiast [1]). Aber er ist es

---

1) Ruysbroek beschreibt im Wesentlichen übereinstimmend mit unsrer Darstellung diesen Zustand so: „Die dritte Stufe ist eine innere Einladung des Herzens und ein Andringen des fordernden Gottes, daß das Herz sich

doch nicht rein; denn auch Visionen kommen im ekstatischen Zustande vor, und bilden darin ein Hauptmoment. Die Ekstase ist ein Zustand, in welchem auf dem Grunde einer göttlich aufgeregten Willensaffektion sich die Erleuchtung geltend macht. Daher ist sie derjenige Zustand, welcher von dem des besonnenen, ruhigen Lebens am weitesten entfernt ist, während die Prophetie ihr am nächsten steht. Nirgends pflegt sich häufiger Selbsttäuschung und Betrug einzumischen, als in diese Zustände. Denn da die Erweckung darin gleichsam von ihrem naturgemäßen Wege, der auf fortgesetzte Reaktion gegen die Sinnlichkeit geht, abgelenkt ist, und sich von der Erleuchtung bestimmen läßt, so geschieht es leicht, daß die Sinnlichkeit von neuem Spielraum gewinnt, und sich nun in dem Gebiete geltend macht, wo ihr Einfluß sonst unschädlich ist. Daher kommt es nicht allein, daß die Visionen im ekstatischen Zustande selten von einer Beimischung sinnlicher Triebe rein sind, sondern auch häufig somatische Dispositionen den Ausgangspunkt für dieselben bilden, und somit das Gebiet des Somnambulismus hier hineinschlägt. Um so höher ist es aber zu schätzen, und ein Zeugniß für die innere Reife des Mystikers, wenn in seinen Ekstasen das göttliche Licht, das ihn umstrahlt, durch keine Schatten getrübt ist.

Nachdem wir so die Hauptformen der Mystik aus ihrem Begriff entwickelt haben, wird es nicht mehr schwierig sein, ihre

---

mit seiner erhabnen Einheit vereinige. Das Herz wird wund von der großen Ausdehnung der Liebe, es entsteht ein Schmachten und eine Ungeduld der Liebe, welche Einige über die Sinne in den Geist reißet, so daß sie eine Wahrheit hören oder in Bildern sehen, oder die Zukunft erblicken. Das sind Revelationen oder Visionen. Wenn das sinnliche Bilder in der Phantasie sind, so kommen sie von den Engeln; sind sie aber intellectuales oder geistig, so zeigt sie Gott auf eine abgründige, unbegreifliche Weise, doch so, daß es noch gewissermaßen mit Worten ausgedrückt werden kann. Zuweilen aber werden Einige über sich selbst und ihren Geist, doch nicht ganz außer sich selbst in ein unbegreifliches Gute entzückt, das sie durchaus nicht aussprechen können. In dieser einfachen Wirkung und Vision sind Hören und Sehen eins; dieß kann nur Gott wirken, der es auch ohne Mittel und ohne Mitwirkung einer Creatur thut. Dieß ist raptus." Vgl. Engelhardt a. a. O. S. 205.

wesentlichen Stufen deutlich zu machen. Denn wie der mystische Zustand selbst die Continuität des persönlichen Lebens durchbricht, so kann er nicht mit einem Schlage in seiner vollen Totalität eintreten; er bedarf auf der einen Seite der Vermittlungen und Uebergänge, um sich sein Dasein zu geben, auf der andern ist er in sich selbst einem stufenweisen Fortschritte unterworfen. Dieß ist der mystische Prozeß. Es beruht derselbe auf dem gegenseitigen Verhältniß der beiden Persönlichkeiten, die hier auf einander wirken, der göttlichen und menschlichen, und der Nothwendigkeit dasselbe in die Totalität der Lebensfunktionen aufzunehmen. Von je her haben daher die Mystiker verschiedne Stufen in ihrer innern Anschauung unterschieden; sie vergleichen dieselbe nicht selten mit den verschiednen Absätzen einer Himmelsleiter, die nur nach und nach den Eintritt in das innerste Mysterium der Mystik öffnet. Die Zahl dieser Stufen, so wie die Unterschiedenheit derselben, wird aber sehr verschieden angegeben; und es ist unmöglich von hier aus irgend eine constante Terminologie und eine darauf begründete klare Anschauung in das Wesen des mystischen Prozesses zu gewinnen. Das Moment der Individualität und des subjektiven Bildungsgrades macht sich grade in den Schilderungen der Mystik ganz besonders geltend, so daß sie nur mit vorsichtiger Ausscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen wollen gebraucht sein. Von unserm bisher dargelegten Standpunkt aus werden wir uns leicht dahin entscheiden können, daß es nur drei wesentlich von einander verschiedne Momente oder Stadien des mystischen Prozesses giebt. Das erste Stadium ist das vorbereitende, und wesentlich ein psychologisch vermittelter Akt, die Selbstthat der Persönlichkeit. Es ist nämlich auf der einen Seite die Versenkung des Bewußtseins in sich selbst durch innere Sammlung und Ablenkung von allen zerstreuenden Eindrücken der Außenwelt, die Contemplation, auf der andern die Reinigung des Willens von allen sinnlichen Trieben, durch Steigerung der höhern Willenskräfte und Absagung von allen sie affizirenden äußern Reizen, die Ascese. Bei beiden Seiten dieses ersten Stadiums geht

also ein negatives Moment neben dem positiven einher, nur so, daß dem eben entwickelten Charakter beider Seiten gemäß, dort das positive vorwaltet, hier das negative. Eine weitere Folge daraus ist, daß auf jener Seite der Eintritt in den mystischen Zustand mehr als momentane Aktion erscheint, auf dieser dagegen mehr als continuirliche Gewöhnung und Uebung. Denn das zu überwindende Prinzip ist hier, wie schon früher bemerkt, eine beständig fortwirkende Potenz, während es im Vorstellen nur die Bedeutung eines untergeordneten Momentes hat. Das eine thut sich kund im Gebet, das andere im Fasten. — Ist nun auf diese Weise im ersten Stadium die Welt der Erscheinungen in die Nacht des unmittelbaren Selbstbewußtseins begraben und die Gewalt der sinnlichen Triebe durch die auf dieselbe gerichtete Selbstthätigkeit zum Schweigen gebracht, so beginnt das zweite Stadium, nämlich die unmittelbar göttliche Einwirkung, sei es als Einstrahlung des göttlichen Lichts, oder als Einsprache des göttlichen Geistes. Dieß ist der Höhepunkt des mystischen Prozesses und sein eigentliches Zentrum. Die Persönlichkeit ist dabei, wie schon früher erwähnt, in ihrer Wirksamkeit gehemmt, und äußert sich nur noch als allgemeines Lebensgefühl. Zuweilen werden hier noch besondere Stufen unterschieden. Aber sie haben keine wesentliche Bedeutung; sie sind vielmehr entweder Verwechselungen mit Zuständen der dritten Stufe, oder rein individuelle Besonderheiten. So oft solche Unterschiede als wesentliche geltend gemacht werden, ist es ein Zeichen, daß die Seele noch nicht eine reine Affektion Gottes geworden ist, d. h. noch nicht in völliger Passivität sich als Organ der göttlichen Alleinthätigkeit hingegeben hat. — Schwieriger ist es, die dritte Stufe zu bestimmen, weil sich hier vielfach Täuschungen einmischen. Das Wesen derselben besteht darin, daß in ihr die menschliche Persönlichkeit, indem der Druck, den sie durch die göttliche auf der zweiten Stufe erfahren, nachläßt, wiederum zu sich selbst zurückkehrt. Dennoch herrscht auch hier, wie im mystischen Zustand überhaupt, die Passivität vor. Wollen wir das Wesen des Zustandes angeben, so können wir nur sagen, es ist nichts anders

als Lebensgefühl, aber ein durch die mystische Einwirkung zur höchsten Aktualität potenzirtes [1]). Die Mystiker sind unerschöpflich in Beschreibungen dieses Zustandes, und keine Ausdrücke wollen ihnen genügen, um völlig ihren Sinn zu erschöpfen. Schon hieraus sehen wir, daß der subjektive Empfindungszustand dabei vorwaltet; denn für diesen ist der Ausdruck im Worte immer unzulänglich. Dennoch giebt es auch hiebei, wie bei aller Subjektivität, eine objektive Seite, die sich auch in bestimmten Aussagen über das göttliche Wesen kund giebt. Wir können diese objektive Seite bezeichnen mit einem in der Mystik vielfach wiederkehrenden Ausdruck, nämlich Einigung der Seele mit Gott, und zwar ist diese Einigung eine gefühlte, eine subjektiv empfundene. Manche Mystiker steigern diesen Begriff noch, indem sie von einer Gottwerdung, Transformation der Seele in Gott reden, und dabei die Wesentlichkeit, Unmittelbarkeit und Realität des Verhältnisses betonen [2]). Aber alle diese Steigerungen wollen nichts anders sagen, als daß die hier vor sich gehende Einigung bis zu dem subjektiven Gefühl davon vorgedrungen sei. Fragen wir nach dem göttlichen Prinzip, wie es sich in dieser Stufe reflektirt, so wird es als göttliche Liebe beschrieben. Und dieß ist in der That der treffendste Ausdruck,

---

1) Ruysbroek bezeichnet es sehr treffend mit dem Ausdruck: sensio. S. Engelhardt a. a. O. S. 217.

2) Sehr bezeichnend ist die Beschreibung, die Ruysbroek davon giebt: „Da sind wir affectlos, begehren niemanden zu gefallen, es kann uns nichts gefallen, was uns von Gott abziehen kann. Wir sind da allein mit Gott. Gott und wir, sonst nichts. Und dann gelangen wir über alle Vielheit und Unterschied hinaus in die einfache Nacktheit unsrer Wesenheit und fühlen in ihr die unermeßliche Weisheit der göttlichen Wesenheit, und ihre unerschöpfliche Tiefe als eine ungeheuere Wüste, in die kein körperliches und kein geistiges Bild dringen kann. Hier ist dann unser eingekehrter nackter Intellect, durch den wir frei aufwärts streben, und immer die Offenbarung der ewigen Wahrheit schauen, die stets in uns leuchtet, es ist ferner da die Liebe, die Einheit und das Aufsteigen unsrer Wesenheit in Gottes Wesenheit. Jede vernünftige Natur muß ihren Ursprung erforschen. Dieser Abgrund göttlicher Natur ruft den Abgrund an d. h. alle mit Gott durch Liebe Vereinte werden hineingerufen durch die Stimme seiner verborgnen Wege. S. Engelhardt a. a. O. S. 201.

weil sich darin die intellektuelle und ethische Seite der Persönlichkeit zur Einheit zusammenschließt. So wird denn auch das ganze Verhältniß als ein Zustand seeliger Liebesgemeinschaft dargestellt, wobei die Seele wie eine Braut mit ihrem Bräutigam verkehrt. Wird aber das göttliche Prinzip nach den beiden Seiten seiner Bethätigung betrachtet, so erscheint es unter dem Bilde des Feuers, das als eine bald erwärmende, bald verzehrende Flamme die Seele durchglüht [1]). In diesem Ausdruck zeigt sich zugleich, daß alle Beschreibungen des göttlichen Prinzips zugleich Aussagen über den eignen Seelenzustand sein wollen. Denn die Liebesflamme Gottes brennt nur, sofern ihr die Seele Stoff dazu giebt, und wiederum sie selbst ist nur insofern brennend, als das Feuer der göttlichen Liebe sie erfüllt.

Wenn wir diese dritte Stufe des mystischen Zustandes mit jener zweiten vergleichen, so entsteht die Frage, welche von beiden ist als die höhere anzusehen. Wir müssen sagen, objektiv betrachtet die zweite, denn in ihr allein findet eine reale Einwirkung Gottes statt; subjektiv betrachtet stellt sich dagegen die dritte als die höhere dar, denn in dieser kommt allein die Persönlichkeit zum wirklichen Genuß der ihr gewordnen Gaben. Während in

---

1) Besonders klar und aus lebendigster Erfahrung geschöpft spricht sich Johannes a Cruce aus: „Haec amoris flamma est sponsi ipsius spiritus, hoc est, Spiritus sancti, quem jam sentit in se anima, non modo velut ignem, qui eam absumpsit, in dulcemque transformavit amorem; sed etiam veluti ignem, qui in ea ardens, flammam emittit: flamma autem illa rore gloriae inspergit animam aeternaeque vitae temperamento refrigerat. Atque haec est Spiritus sancti in suum transformata amorem operatio: actus nempe interiores producere, qui sunt ardere et flammescere, qui actus inflammationes sunt amoris, cui unita voluntas in gradu excelsissimo amat, unum per amorem cum illa flamma effecta. Unde actus isti amoris immensi sunt valoris plusque eorum una promeretur anima, quam aliis multis, quos sine transformatione ista elicuerat. Et discrimen, quod inter actum et habitum, etiam inter amoris transformationem et amoris flammam reperitur et idem quod inter inflammatum lignum et ejus flammam; flamma enim effectus est ignis ibi manentis." cf Opera mystica B. P. Joannis a Cruce ex hispanico Idiomate in Latinum nunc primum translata per Andream a Jesu Colon. 1710. p. 278 (Flamma amoris viva Cant. 1 vers. 1).

jener die Seele eine Affektion Gottes geworden ist an sich, ist sie in dieser als Affektion Gottes wiederum eine Affektion ihrer selbst geworden. Sie weiß und fühlt nun, was es heißt von Gott zum Organ seiner unmittelbaren Gegenwart gemacht zu sein; sie erwacht gleichsam aus dem mystischen Traum, in den sie durch den Druck der Persönlichkeit Gottes auf ihre eigene persönliche Lebensfunktion versetzt war, sie schlägt ihre Augen auf, sie athmet wieder frei, sie ist ihrer selbst mächtig: das Licht, das über sie ergossen war, empfindet sie nun als belebende Wärme durch alle ihre Organe strömen, sie fühlt sich erhoben zu einer nie geahnten Seeligkeit, und schwimmt in einem Meere von Entzückungen, die sie bisher nicht genossen. Aber eben hier ist der Ort, wo für sie eine Reihe von Täuschungen beginnt, denen auch der wohlerfahrenste Mystiker kaum zu entgehen weiß. Ein magischer Zauberkreis schlingt sich um die Seele, ehe sie sich's versieht, und verlockt sie von dem schmalen demüthigen Wege subjektiver Erfahrungen auf die reizenden Gefilde objektiver Macht und Herrlichkeit. Es scheint ihr, als wenn sie jetzt erst in die unmittelbare Nähe Gottes komme, jetzt erst den himmlischen Bräutigam in die Arme schließe, ja als wenn sie jetzt erst wirklich zu dem so heiß ersehnten unmittelbaren Anschauen Gottes gelange, und ohne Bild und Wort ihr das Wesen desselben offen daläge [1]). Aber dieß ist eine Selbsttäuschung; die Seele verwechselt das subjektive Gefühl mit der Wahrnehmung eines objektiven Thatbestandes. Was sie wirklich sieht, ist nicht das reine Wesen Gottes, sondern es sind die allmählig verblassenden Farben der frühern Gesichte, die er mit seinem Lichte beleuchtet hat, die ihr aber jetzt erst klar und verständlich geworden sind; was sie hört, es ist nicht die Sphärenmusik des Himmels, sondern nur der Nachklang der früher gehörten, die sich aber nun erst mit ihren eignen Tönen zu einer entzückenden Harmonie verschmilzt; was sie fühlt, es ist nicht, wie sie meint, Gott selbst, der sich ihr zu innigster Gemeinschaft hingiebt, sondern es ist die Nachwirkung seiner

1) Vergleiche die oben angeführte Stelle aus Ruysbroek.

Gegenwart, in welcher er die Fülle seiner Liebe über sie ausgegossen hat. Je glühender und heißer sie sich in der innigsten Einigung mit Gott wähnt, desto mehr muß sie zu eigner Beschämung erfahren, daß diese Gluth ihrer Empfindungen nach und nach abnimmt, ohne daß sie im Stande wäre, sie aus eigner Kraft wieder anzufachen, grade wie das Eisen wohl eine Zeitlang nachglüht, auch wenn das Feuer erloschen ist, dem es allein seine Gluth verdankt, aber bald desto unvermeidlicher wieder kalt wird [1]).

Das erhöhte Lebensgefühl giebt sich im Allgemeinen als eine innere überschwengliche Freude, Lust, Entzückung kund, und hat als solche ihre nach der Individualität verschiednen Ausdrucksweisen [2]). Ueberall aber wird das Element subjektiver Em=

---

1) Wie sehr diese Selbsttäuschung des Mystikers auf die gesammte Entwicklung des religiösen Lebens einen trübenden Einfluß haben kann, zeigt sich am deutlichsten in dem so weit verbreiteten Marienkultus der katholischen und griechischen Kirche. In ihm spricht sich nichts andres als das Uebermaaß des gesteigerten Lebensgefühls des Mystikers aus; es verführt ihn, das Verhältniß zwischen sich und Gott gradezu umzukehren. Nicht seine Seele ist die Braut und Gott der Bräutigam, sondern sie der Bräutigam und er die Braut, Gott erscheint daher als ein weibliches Prinzip, über das der Mensch Macht hat; die Uebertragung auf die Maria kann nur als ein Reflex der traditionellen religiösen Vorstellung angesehen werden. Wie innig der Mariendienst mit einer verirrten, subjektiv überspannten Mystik zusammenhängt, zeigt die Geschichte, nicht allein bei den Mönchen des Orients, sondern vor allem bei den Franziscanern des Mittelalters und manchen spätern Mystikern der katholischen Kirche. Auch in den Ausartungen des Herrnhutianismus findet sich eine unverkennbare Analogie zu derselben Erscheinung.

2) Wir führen als Beleg hiefür eine Stelle aus Ruysbroek an, (in dem Abschnitt enthalten, den Engelhardt aus dem Manuskript der Münchner Bibliothek hat abdrucken lassen, a. a. O. S. 357), welche ihrer Anschaulichkeit wegen besondere Beachtung verdient: „Diese Gnade — das ist ein sonderlich neues Werk und eine neue Zukunft Christi in dem minnenden Herzen; denn hie wird der demüthige Mensch gehöhet in einer höhern Weise, denn er vor war, und in dieser großen Süßigkeit des Jubels so kommt Vollheit des Herzens, und alle leiblichen Kräfte des Menschen werden voll fröhlichen Trostes, also daß ihm dünkend wird, daß er umfangen und umhalset sei von innen und von außen, beide Leib und Seel und Herze und alles, das er ist und hat. Diese Vollkommenheit des Trostes ist mehr und lustiger, denn aller der Trost und Freude, den alle die Welt und alle Creaturen geben mögen, und wäre es ja möglich, daß die ganze Welt ihre Freude alle

pfindung verwalten. Die ganze Skala aller der Gefühle, die, mögen sie nun mehr sinnliche oder mehr geistige sein, in der

---

mit einander zumal einem Menschen auf eine Zeit geben möchte, es wäre noch denn diesem göttlichen fröhlichen Trost gar allzumal ungleich. Denn in dieser süßen Vollheit des Jubels, so schenket Gott in des Menschen Herz also gar viel befindliches, schmeckliches, freudenreichen Trostes, also daß das Herz und Innen überfließend wird, und dieß thut denn den Menschen merken und verstehen, daß die gar zumal elende sind, die da göttlicher Minne nicht haben. Denn dieser überfließenden Süßigkeit hat Seel und Leib und Herz also gar übermaßen viel, daß sich des Menschen Herz nicht enthalten mag von Vollheit der inwendigen Freuden. Aus dieser süßen freudenreichen Freude kommt geistliche Trunkenheit, das ist, daß der Mensch mehr Trostes und befindlichen Geschmacks und also gar viel freudenreicher Freuden empfahet, weit mehr denn sein Herz oder sein Gelust gefassen je oder gedenken kann oder mag. Geistliche Trunkenheit machet auch in dem Menschen mancherhande fremde Weisen. So thun etliche Menschen singen und Gott mit wegender Geberde loben, und das geschieht alles von Vollheit der inwendigen Freude. Etliche Menschen nöthiget diese süße Trunkenheit so sehr, also, daß sie mit den Händen winken und mit den Händen gar sehr zusammenschlagend werden, und etliche Menschen, die rufen mit lieber Stimme, etliche Menschen die weinen große Tropfen, die da von ihren Augen gehen, die da alle von großen, wunderlichen Jubel des Herzens gehen. Etliche Menschen machet sie unkräftig in allen ihren Gliedern, also daß sie müssen laufen und sprechen nöthliche Worte, die doch an ihnen selber nicht Sünde sind; etliche Menschen dünket, daß alle Menschen das befinden, also auch sie befinden, und zu etlichen andern Zeiten, um wie Niemand das befinde, so sie allein befinden, darin sie gerichtet sind; sie dünket auch gar dicke, daß sie diese Freude nimmermehr verlieren sollen noch mögen. Bisweilen so wundert sie, daß nicht alle Menschen göttlich werden, bisweilen so dünket sie, daß ihnen Gott allein sei, und niemand anders also viel sei als ihnen allein, unterweilen so wundert sie größlich, was die große Fröhlichkeit sei, oder wannen sie kommt, oder wie ihnen geschehen sei. Dieß ist das lustlichste Leben nach der leiblichen Befindlichkeit, das der Mensch in dieser Zeit auf Erdreich erkriegen mag. Bisweilen wird die Süßigkeit in jubilirender Freude, also gar übermäßig groß, daß dem Menschen dünket, daß ihm sein Herz in seinem Leibe brechen wolle. In allen diesen wunderlichen mannichfaltigen Gaben und Werken, da soll der Mensch demüthiglich zu den Füßen unsers Herrn fallen, und soll Gott mit Mund und mit vollem Herzen danken und loben den Herrn, der alle Dinge vermag, und soll dann sprechen mit einem demüthigen Herzen und mit einer rechten Meinung: Herre dieß bin ich nicht würdig, aber deiner grundlosen Güte und deinem grundlosen Erbarmen, die mich aufenthält, bin ich sehr nothdürftig und auch gar wohl bedürfend."

menschlichen Brust Raum haben, wird dabei angeschlagen, und je nachdem der Ton der Seele in ihrer individuellen Beschaffenheit gestimmt ist, wird die eine oder andere Seite überwiegen. — Daher ist es zu erklären, warum von je her, so bald auf Grund mystischer Erfahrungen sich eine Theorie der Mystik entwickelte, diese Seite der subjektiven Empfindung als ein wesentliches Moment derselben ganz besonders betont worden ist. Die Mystik wird danach beschrieben als eine schmackhafte Erkenntniß Gottes, sapida dei notitia, als eine empfindliche Bekanntschaft mit Gott [1]). — Eben dieß ist nun aber auch der Grund, warum noch eine zweite Verirrung der Mystik hier sich anzuschließen pflegt. Der Mystiker fühlt in diesem dritten Stadium sein religiöses Selbstgefühl wunderbar erhoben; seine Seele erquickt sich an einer überschwenglichen Seligkeit. Was kann ihm da näher liegen, als einen solchen Zustand so viel als möglich in sich permanent zu machen, sich auf dem Berge seliger Verklärung gleichsam bleibende Hütten zu bauen? Aber das führt eine gefährliche Versuchung mit sich. Denn ein solches willkührliches Verweilen bei einem durch höhere Einwirkung entstandnen Empfindungszustand kann nur auf Kosten der innern Wahrheit erreicht werden. Jede Empfindung hat ihr Maaß in sich selbst; wie sie nicht aus einem freien Akt der Persönlichkeit entstanden ist, sondern durch eine vom Subjekt unabhängige Causalität bedingt ist, so ist ihre Dauer auch der Willkühr des Subjekts enthoben. Das potenzirte Selbstgefühl der Seele ver-

---

1) So Balth. Corderius in seiner Isagoge ad mysticam theologiam S. Dionysii Areopagitae (Opera S. Dionysii Areopagit. Venetiis 1701. c. I. p. XIV.): „Theologia mystica est sapientia experimentalis, Dei affectiva, divinitus infusa, quae mentem ab omni inordinatione puram, per actus supernaturales fidei, spei et charitatis cum Deo intime conjungit. — Non haec Theologia est quaedam otiosa sterilisve speculatio, sed sapidissima Dei contemplatio, quae suavissimo (cujus quidem in hac vita capaces sumus) sapore spirituali mentem imbuit multoque delectabiliorem eam efficit, quam ab ullo spiritualium harum deliciarum inexperto concipi aut credi possit." Vergl. Arnold Historie und Beschreibung d. myst. Theol. a. a. O. S. 35.

schwindet nach und nach, und sie kehrt aus dem mystischen Zustand zu dem der ruhigen Besonnenheit zurück. Das absichtliche Festhaltenwollen der mystischen Erhebung erzeugt daher ein krankhaftes Schwelgen in seeligen Gefühlen, die nicht selbst erfahrene, sondern künstlich erzeugte sind. Schon Gerson hat vor solcher geistlichen „Schwelgerei, die nicht Gottes Ehre, sondern ihre eigne Ergötzung sucht",[1]) gewarnt; und spätern Mystikern ist ebenfalls diese Gefahr nicht verborgen geblieben. Die genauere Betrachtung zeigt auch, daß dabei eine andere nicht minder wesentliche Seite der Mystik verkürzt wird. Die Klarheit des Gottesbewußtseins, die ja eben ein Resultat des zweiten Stadiums war, wird nothwendig getrübt, und dieß wirkt nachtheilig zurück auf die Empfindung selbst. Denn da ein solcher Empfindungszustand zugleich der der passiven Erregtheit des Selbstbewußtsein's ist, so ist ein künstliches Festhalten desselben nur durch ein gewaltsames Zurückdrängen der naturgemäß hervorbrechenden Selbstthätigkeit möglich. Dieß reflektirt sich in der Seele, und sucht seine Rechtfertigung in einer analogen Beschränkung der göttlichen Persönlichkeit. Auch dieser wird demnach das Recht der freien Selbstthätigkeit geraubt, und so erscheint sie nur noch als eine unpersönliche Macht. Eben damit verliert der Empfindungszustand den Grund seiner göttlichen Causalität, und die Seele schmeckt nicht mehr die Süßigkeit der Liebe Gottes, sondern die ihrer eignen Gefühle. So gewinnt der Pantheismus von neuem einen Anhaltspunkt bei dem Mystiker. Seine Seele gefällt sich darin in dem Meere der göttlichen Liebe zu schwimmen, und sich von ihren Fluthen heben und tragen zu lassen, aber sie weigert sich, auf die Forderungen des göttlichen Willens zu achten, und so verschwimmt auch die göttliche Liebe immer mehr in dem Nebel einer unpersönlichen Naturmacht. Die gefühlsseeligen Mystiker werden daher allemal eine Neigung zum Pantheismus zeigen [2]).

1) Nach einer Aeußerung desselben, die Engelhardt a. a. O. S. 273 aus einem Briefe gegen die Mystik des Ruysbroek anführt.

2) Es darf nur dabei nicht unbeachtet bleiben, daß die Individualität auf diesem Gebiet ihr großes nicht zu verkümmerndes Recht behält. So

Dieß führt uns auf einen nicht zu übersehenden wichtigen Punkt, nämlich auf die innern Unterschiede, die in dem dritten Stadium naturgemäß eintreten. Es ist hier nicht eine solche unterschiedslose Einheit, wie in dem zweiten Stadium, sondern eine bestimmte Abstufung verschiedner Momente: das Stadium selbst hat einen Verlauf, und es lassen sich charakteristisch unterschiedne Stufen in demselben nachweisen. Bedingt ist ein solcher Prozeß durch die Erregung der Persönlichkeit selbst, die ein Resultat des zweiten Stadiums war. Der Vorgang ist hier nämlich folgender. Da die Persönlichkeit ihrer untheilbaren Einheit unbeschadet doch verschiedene Seiten und Funktionen besitzt, wodurch sie sich bethätigt, so ist damit in ihr selbst ein Unterschied gesetzt, der in Folge der eingetretnen Erregung nur noch mehr hervortritt, und in einer Succession von Momenten zum Vorschein kommen wird, die nur in ihrer Totalität den potenzirten Gesammtzustand ausdrücken, während jeder einzelne für sich denselben nur unvollkommen darstellt. Von welcher Art diese Succession ist, hängt natürlich von dem vorangehenden Stadium und der göttlichen Einwirkung, die darin statt gefunden hat, ab. Erinnern wir uns nun des Vorgangs im zweiten Stadium, so war hier eine eigenthümliche Belebung des psychischen Organismus erfolgt, verursacht durch die Einwirkung der göttlichen Persönlichkeit und vermittelt durch die zur Passivität herabgedrückte menschliche Persönlichkeit. So wie nun die erstere aufhört sich zu bethätigen, hebt sich die menschliche Persönlichkeit wieder hervor, aber nicht sogleich in ihrer vollen Selbstmacht, sondern indem sie zunächst durch die eigenthümliche Steigerung des psychischen Organismus zu neuem Leben erwacht ist, so erscheint ihre

---

kann auch ein Vorherrschen mystischer Gefühlsseeligkeit ohne nachtheiligen Einfluß auf die Reinheit des Gottesbewußtseins statt finden, da nämlich, wo eine danach gestimmte Individualität die Grundlage dafür abgiebt. Wenn Frauen sich vorzugsweise einer solchen Mystik hingeben, so ist das naturgemäß, und unterliegt an und für sich noch keineswegs dem Verdacht eines pantheistischen Abweges. Nur da, wo prinzipmäßig der Uebergang in die praktische Seite der Mystik abgeschnitten ist, liegt ein solcher vor.

Thätigkeit überwiegend von diesem bestimmt und abhängig. Sie besteht nur darin, daß sie die durch höhern Einfluß bewirkten Steigerungen des psychischen Lebens in ihr eignes Leben zurücknimmt, auf sich selbst bezieht, d. h. als Affektionen ihrer selbst, was sie in Wahrheit sind, affirmirt. Dieß ist die erste Stufe, diejenige, in welcher sich der Charakter des ganzen Stadiums am bestimmtesten ausspricht: es ist die religiöse Rezeptivität, das religiöse Gefühl im Allgemeinen, als Gefühl der Freude und Lust. — An diese erste Stufe schließt sich die zweite an, in welcher die Rezeptivität den ersten Schritt zur Aktivität thut. Es treten nun die beiden Faktoren der Persönlichkeit, das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit in ihrer diskreten Besonderheit und mit gesteigerter Potenz auf. Der Charakter der einen Seite wird Klarheit, der der andern Reinheit oder Keuschheit sein. Die Klarheit besteht darin, daß sich die religiös angeregten Vorstellungen von den nicht religiös angeregten, d. h. von denen, die in der mystischen Erleuchtung gleichsam dunkel geblieben sind, bestimmt scheiden, und jene als ein besondrer Kreis diesen sich gegenüberstellen. Man darf die letzteren nicht etwa als rein sinnliche und weltliche Vorstellungen fassen; denn solche haben durch die mystische Vorbereitung des ersten Stadium in der Seele des Mystikers überhaupt alle Bedeutung verloren. Ueberdem ist der sinnliche Charakter kein wesentliches Unterscheidungsmerkmal, da, wie schon früher bemerkt, alle mystischen Anschauungen ein sinnliches Element an sich haben. Es sind vielmehr ebenfalls religiöse Vorstellungen, aber solche, die, obwohl sie als Reflexe des religiösen Gesammtlebens bestimmt vorhanden sind, noch keine tieferen Wurzeln in der Seele des Mystikers geschlagen haben, noch nicht durch die religiöse Lebenserfahrung zu seinem eigensten Eigenthum geworden sind, und die daher von dem in die Seele fallenden Lichte gleichsam übersehen worden sind. Wie nun die göttliche Einwirkung im zweiten Stadium nur die schon religiös belebten Vorstellungen erleuchtet, dieses aber vermöge der stets unvollkommnen Entwicklung der religiösen Seite des Mystikers nur einige sein können, aber niemals alle, so tritt nun im dritten

Stadium dieser Unterschied der erleuchteten und nicht erleuchteten religiösen Vorstellungen bestimmt in's Bewußtsein, und darin besteht eben die Klarheit, welche die zweite Stufe des dritten Stadiums auszeichnet. Es entsteht so die Scheidung eines doppelten religiösen Bewußtseins, eines höhern und niedern, desjenigen, welches der Erleuchtete besitzt, und desjenigen, welches der Nichterleuchtete auch hat. Nur durch die Entgegensetzung eines solchen doppelten Bewußtsein vermag der Mystiker seine wirklich erfahrne Erleuchtung im Bewußtsein zu fixiren und sich deutlich zu machen. Es ist daher eine ganz nothwendige und keineswegs auf Verirrung der Mystik deutende Erscheinung, wenn in ihrem Gebiet immer wieder eine solche Unterscheidung geltend gemacht worden ist. Der Mystiker kann nicht davon lassen, denn er drückt damit sein charakteristisches Leben aus. Das mystisch erleuchtete und das gewöhnliche religiöse Bewußtsein sind zwei gegen einander incommensurable Größen, die sich niemals vollständig decken. Nur da, wo auf der Grundlage eines absolut heiligen Lebens eine mystische Erleuchtung einträte, würde jene Doppelheit aufhören, und eins in dem anderen sich vollständig wiederfinden. Da diese Voraussetzung aber bei keinem Mystiker statt findet, so muß er nothwendig, wenn er sich der Realität seiner göttlich gewirkten Erleuchtung versichern will, sie als ein anderes und höheres Bewußtsein dem übrigen Kreise seiner religiösen Vorstellungen entgegensetzen. Eine solche Entgegensetzung ist aber keine absolute, sie bedingt vielmehr eine gegenseitige Beziehung, und schon daraus folgt, daß auch das niedere Bewußtsein seinem Inhalt nach als ein religiöses aufzufassen ist, aber es entbehrt der Beziehung auf die göttliche Erleuchtung, die nur allein dem höheren zu Theil geworden. So erscheint denn dieses als das allein wahre, geistige und dem Wesen entsprechende Bewußtsein, jenes als ein am äußern Buchstaben haftendes, verstandesmäßig reflektirendes, dem innersten Kern der Persönlichkeit fremdes Bewußtsein. Das eine öffnet den geheimen, nur dem Mystiker verständlichen Sinn der göttlichen Offenbarung, und dringt durch alle Hüllen des äußeren Wortes

zum innern Kern des wahren Verständnisses hindurch, das andere bleibt an der Schale haften, braucht äußere Hülfsmittel, und gelangt nur zu einer mittelbaren Erkenntniß in Schatten und Bildern. Jenes ist der Standpunkt des Schauens, dieses der des Glaubens: dort waltet die unmittelbare Erkenntniß, hier die vermittelte des reflektirenden Denkens und der Abhängigkeit von äußerer Autorität vor. Eins aber kann vom anderen nicht getrennt werden; denn jedes existirt nur durch die Entgegensetzung gegen das andere. Das höhere Bewußtsein hat sich selbst nur dadurch, daß es sich aus dem Grunde des niedern hervorhebt, und durch dieses hindurchscheint; das niedere ist nur dadurch ein niederes, daß es dem höhern entgegengesetzt wird.

Auf der Seite der Selbstthätigkeit zeigt sich der Charakter der zweiten Stufe als Reinheit oder Keuschheit. Diese besteht darin, daß sich die religiös gesteigerten Willensaffektionen von den übrigen ausscheiden, und als ein besonderes Lebensprinzip denselben gegenüber setzen. Wie dort ein doppeltes Bewußtsein entstand, so hier ein doppelter Wille. Auch in der Erweckung findet nicht eine totale, sondern nur eine partielle Belebung der religiösen Willensbestimmungen statt. Indem nun die religiös belebten Willensbestimmungen den übrigen zwar auch religiösen, aber nicht zur Erweckung gelangten gegenüber sich als ein besonderer religiös geheiligter Gesammtwille kund geben, so werden auch die letzteren zu einer Einheit gesammelt, die sie an sich nicht haben, die ihnen aber der Reflex der Negation jenes besondern Kreises mittheilt, und es entsteht daraus die Unterscheidung einer doppelten religiösen Sittlichkeit. Die eine haftet am äußern Gesetze, und sucht diesem durch pünktliche Erfüllung einzelner Gebote ein Genüge zu thun; die andere ist vom äußeren Gesetz frei und folgt nur den Regungen des göttlichen Geistes. Die eine begnügt sich mit der allgemeinen, Jedem zuzumuthenden Erfüllung des göttlichen Willens, die andere stellt höhere Forderungen, beschränkt sie aber nur auf den engen Kreis der durch göttliche Erweckung Begnadigten; jenes ist der Standpunkt des Gesetzes, dieser der der Freiheit: der eine ist für die

Psychiker, der andere für die Pneumatiker. Aber beide Formen des sittlich religiösen Lebens sind, analog den beiden Formen des Bewußtseins, nie außereinander, sondern stets in einander; sie setzen einander voraus, und sind nur durch die gegenseitige Beziehung auf einander da. Dieß zeigt sich sogleich, sobald wir auf den unterschiedlichen Charakter der beiden Standpunkte eingehen. Auch der Inhalt des Gesetzes ist als ein religiöser und darum heiliger anzusehen; es tritt aber in einer Menge von einzelnen und bestimmten Geboten auf und mit diesen zunächst an den Willen heran. Der Wille ist hier also, als ein durch eine Vielheit disparater Forderungen bestimmter, ein in sich verschiedner und mit sich selbst uneiniger. Auf dem Standpunkt des höhern Willens dagegen hört der Anspruch verschiedner Gebote auf, der Wille ist in seine einfache Einheit zurückgegangen, und besteht nur in der durch den göttlichen Geist bewirkten absoluten Bestimmbarkeit, die aber zugleich absolute Selbstbestimmung ist. Man kann den Charakter eines solchen Willens nicht besser bezeichnen, als es von vielen der mittelalterlichen Mystiker, namentlich von Tauler, mit so besonderer Vorliebe geschehen ist, nämlich durch den Ausdruck: Gelassenheit. Das Wort hat einen Doppelsinn, der wohl zu beachten ist. Es bezeichnet einmal das Ablassen von allen den einzelnen Geboten des Gesetzes und den in ihnen gestellten Aufgaben des sittlichen Lebens, und dann das Zulassen aller der vom Geiste stammenden Regungen. Der Wille ist also einfache Einheit und negirt damit die Vielheit der besondern Gebote, aber er ist zugleich Potenz und Selbstbestimmung, und damit negirt er die von Außen kommende Abhängigkeit des Willens für einzelne Zwecke; er ist Beides in Einem, Willigkeit und Willenlosigkeit. Die höchste Sensibilität für alle Regungen des göttlichen Geistes verbindet sich hier mit der zartesten Scheu vor der Berührung mit den Affektionen des niedern Willens. Und eben das letztre ist die Bedingung des erstern; der höhere Wille kann sich nur halten, wenn er die Vielheit besondrer Gebote und die Abhängigkeit von äußern Reizen als sein Andres

sich gegenüber setzt, d. h. sich, als dem höheren Willen, einen andern als den niedern Willen unterordnet.

Beide hier entwickelten Formen des Selbstbewußtseins sowohl wie die Selbstthätigkeit stellen nur den Charakter einer bestimmten Stufe dar, die an sich selbst ein Durchgangspunkt ist. Werden sie aus ihrer normalmäßigen Stellung gerückt, und zu permanenten Stimmungen erhoben, so verlieren sie ihren Charakter, und führen zu ähnlichen Ausartungen, wie wir sie bei der ersten Stufe dargestellt haben. Es zeigt sich dieß besonders darin, daß die Relativität des hier aufgezeigten Gegensatzes verkannt und derselbe zu einem absoluten gesteigert wird. Der Grund davon ist, daß aus dem, was für den momentanen Zustand des Mystikers seine volle Wahrheit hat, eine bleibende und das Leben permanent beherrschende Anschauung gemacht wird, und auf diese Weise der vorhandne Gegensatz mit dem Charakter gegenseitiger Ausschließlichkeit bekleidet wird. Wie dieß auf den Zusammenhang des mystischen und außermystischen Lebens nachtheilig einwirkt, werden wir später sehen. Hier begnügen wir uns die krankhaften Erscheinungen anzugeben, die für den mystischen Zustand als solchen daraus hervorgehen. Auf der intellektuellen Seite erzeugt das einseitige Verharren auf der Stufe der unmittelbaren religiösen Anschauung und die damit verbundne Zurückstellung des reflektirenden Denkens einen Zustand, den man am füglichsten mit dem Ausdruck: Mysticismus bezeichnen könnte, sofern er eine Ausartung derjenigen Seite der Mystik ist, die man gemeiniglich ausschließlich als Mystik ansieht. Indessen ist jener Ausdruck durch den vielfachen Mißbrauch, den der theologische Sprachgebrauch neuerer Zeit damit getrieben, in einen so unbestimmten und allgemeinen Sinn zerflossen, daß er zur Bezeichnung jener bestimmten Ausartung kaum noch verständlich ist. Daß in derselben der ursprüngliche Charakter dieser Stufe, die Klarheit, verloren gehen muß, leuchtet ein. Das beständige Hinstarren auf das absolute Wesen Gottes, ohne Beziehung auf die Bestimmtheit des objektiven Denkens zerstört am Ende die Anschauung selbst, es wird ein leeres Grübeln ohne

Inhalt daraus, und die Bereicherung der Persönlichkeit, die das Resultat des mystischen Zustandes sein sollte, schlägt in eine immer höher steigende Verarmung derselben aus [1]). — Auf der Seite der Selbstthätigkeit entsteht bei ähnlichen Prämissen ein Zustand, in welchem der Zusammenhang des höhern, göttlich bestimmten Willen mit dem niedern aufgegeben wird. Der erstere bemächtigt sich ausschließlich der Herrschaft in der Seele; er löst sich ab von der Beziehung auf den niedern Willen und die dadurch vermittelte Gesammtheit sittlich-konkreter Lebensaufgaben. So erscheint er nur als die absolute Bestimmbarkeit, es fehlt ihm aber die Selbstbestimmung: der Compaß der Seele ist stets nach Gott gerichtet, aber das Schiff, das er auf der Fahrt zu ihm leiten sollte, ist verloren gegangen. Dieß ist der Quietismus. Wie derselbe eine Ausartung der Mystik ist, und dahin führt, den Charakter der Reinheit, den diese Stufe auszeichnet, zu verderben, ist leicht ersichtlich. Die Richtung auf bestimmte sittliche Objekte, weil diese nur von der Seite des niedern Willens kommen können, ist zum Schweigen gebracht: die Seele soll ausschließlich von den Regungen des göttlichen Geistes bestimmt werden; weil nun der Welt der äußern sittlichen Lebensaufgaben, welche in dem niedern Willen ihren Sitz hat, kein Einfluß gestattet wird, so verliert sie allmählig ihre Fähigkeit, die Einsprache des göttlichen Geistes zu vernehmen, und sie wird so eine Beute der dunkeln Naturtriebe, die sich an die Stelle des göttlichen Prinzips setzen. Daher kommt es, daß grade die Reinheit, die das charakteristische Merkmal dieser Stufe sein sollte, am meisten in Gefahr ist in ihr Gegentheil umzuschlagen, wie dieß auch die Geschichte überall, wo die Erscheinung des Quietismus aufgetreten ist, vielfach bestätigt hat.

Alle diese Ausartungen sind dadurch bedingt, daß der Mystiker auf der beschriebnen Stufe stehen bleibt und den naturge-

1) Geschichtlich am bedeutendsten ist diese Verirrung hervorgetreten in den griechischen Mönchen des Berges Athos, den sogenannten Hesychasten. Für diesen Zustand ist die Frage, ob das in die Seele einstrahlende göttliche Licht ein geschaffnes oder ungeschaffnes sei, begreiflicher Weise die einzige, welche Intresse erregen kann.

mäßen Fortschritt, der ihn zu einer neuen dritten treibt, zu voll- ziehen unterläßt. Diese dritte Stufe ist die, wenn das in dem Begriff des persönlichen Lebens liegende Ineinanderwirken des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit sich hervorthut, und als ein besonderer Moment die Seele erfüllt. Wir haben den- selben Vorgang schon in dem zweiten Stadium beobachtet, und daraus die Formen der Prophetie und Ekstase abgeleitet; hier findet dasselbe statt, nur in viel ausgebildeterem Grade, wie es der Charakter dieses dritten Stadiums, der auf der Steigerung des persönlichen Lebens ruht, mit sich bringt. — Denken wir uns zuerst das Selbstbewußtsein bestimmt durch die Selbstthätig- keit, so bekommt dasselbe einen andern Charakter als den es früher hatte, nämlich den einer in sich gegliederten, Unterschiede in sich befassenden Totalität. Die Selbstmacht der Persönlichkeit hebt sich im Selbstbewußtsein hervor, und verursacht, daß die Zweiheit des höhern und niedern Bewußtseins sich wieder zur Einheit zusammenschließt, aber doch so, daß der Unterschied nur in andrer Weise, als vorher, erhalten bleibt. Dieser Vorgang reflektirt sich im Bewußtsein als die Vorstellung eines in Macht und Herrlichkeit auftretenden Reiches Gottes. In demselben sind alle Theile des niedern Bewußtseins enthalten, aber sie sind in die Totalität des Ganzen als untergeordnete Momente auf- genommen. Da nun der Dualismus zweier Prinzipien das charakteristische Merkmal und der bewegende Hebel aller Selbst- thätigkeit ist, so beweist sich ihre bestimmende Macht darin, daß auch dieser Dualismus in dem Selbstbewußtsein reflektirt wird. Es erzeugt sich die Vorstellung zweier kämpfenden Mächte, von denen die eine, die göttliche, siegreich bleibt, die andere, die weltliche, überwunden wird. Beides zusammen ist das Wesen des Chiliasmus. Wir haben in demselben zweierlei zu unter- scheiden, einmal den allgemeinen Charakter, und dann die beson- deren Formen, die seinen Inhalt ausmachen. Was jenen be- trifft, so ist er als ein Resultat prophetischer Visionen anzusehen, wie er denn auch geschichtlich nie anders als auf diesem Gebiete sich ursprünglich erzeugt hat. Den Inhalt angehend, so bilden

zwei Vorstellungen die immer wiederkehrenden Grundfaktoren, um die sich alle andern Vorstellungen herumreihen. Die eine ist die Vorstellung eines Reiches, in welchem Gott mit souveräner Gewalt und königlicher Majestät herrscht: es ist ein einheitliches Ganze, dessen bewegender Mittelpunkt Gott ist. Die andere ist die Vorstellung eines Kampfs, welchen eine göttliche und widergöttliche Macht mit einander führt, und wobei die erstere am Ende als Sieger zurückbleibt: der Kampf endet also allemal in den Triumph des göttlichen Prinzips. Aus diesen beiden Grundvorstellungen sind alle chiliastischen Bilder zusammengesetzt, die je vorgekommen sind. Daß der Ausgang des Kampfes und die Herrlichkeit jenes Reiches Gottes in die Zukunft verlegt wird, ist für den subjektiven Zustand, aus dem der Chiliasmus ursprünglich hervorgeht, ebenso zufällig, wie daß die Visionen der Prophetie sich auf die Zukunft beziehen. Nur liegt es in der Natur des hier vorliegenden Inhalts, daß sich weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart ein vollkommen entsprechendes Correlat dafür findet; in demselben Maaß also, als der Inhalt der Erleuchtung die Gewißheit göttlicher Offenbarung mit sich bringt, wird auch die Realisirung desselben erst von der Zukunft erwartet werden, und somit der Chiliasmus ein Gegenstand der Hoffnung werden. — Man sieht hieraus, wie nahe verwandt die Prophetie und der Chiliasmus einander sind, und es wird nicht befremden können, wenn wir behaupten: der Chiliasmus ist das nothwendige Ende der Prophetie. Der stufenweise Fortschritt der intellektuellen Mystik gestaltet sich demnach so. Sie fängt an mit der Contemplation, und steigt in der Vision und Prophetie zu ihrer höchsten Höhe. Von dieser Höhe steigt sie wieder herab in das Element des subjektiven Bewußtseins; sie leuchtet als Klarheit in die Seele des Propheten; nun ist er im Stande sie sich zu seinem Eigenthum zu machen, indem er sie in die Allgemeinheit des erleuchteten Bewußtseins aufnimmt und als solches dem unerleuchteten entgegensetzt. Doch dabei bleibt sie nicht stehen; sie durchdringt die ganze Persönlichkeit des Mystikers, und so erzeugt sie in ihm das Bild eines

herrlichen Reiches, in welchem Gottes Majestät sich in der siegreichen Ueberwindung seiner Feinde als herrschende Macht kund thut. Erst in dieser Gestalt hat der Prophet seine mystische Anschauung wirklich, denn er hat sich selbst in ihr wiedergefunden.

Die andere Seite der Selbstthätigkeit nimmt einen analogen Verlauf. Die Selbstthätigkeit wird durch das Selbstbewußtsein bestimmt; sie bekommt damit den Charakter selbstbewußter Zweckbeziehung. Wie nun dort die Doppelheit des Bewußtseins sich modifizirte und zur Einheit zusammenschloß, so tritt auch hier eine nähere Beziehung des höheren und niederen Willen zu einander hervor, nur so, daß wie dort die Einheit, so hier die Entgegensetzung vorwaltet. Wird nämlich die Selbstthätigkeit durch das Selbstbewußtsein bestimmt, so entsteht eine selbstbewußte Selbstthätigkeit, also eine solche, welche sich bestimmte Zwecke setzt und diese mit Bewußtsein verfolgt. Welche werden dieß sein? Da innerhalb des mystischen Zustandes die Beziehung auf die Außenwelt fehlt, so bleibt nur der in der Seele vorhandne negative Faktor des niedern Willens übrig, auf welchen sich die Selbstthätigkeit richtet. Derselbe ist aber selbst ein Wille, eine Potenz; die Selbstthätigkeit wird also einen Kampf mit diesem einzugehen haben und dieß das Objekt ihrer Bethätigung sein. So gestaltet sich hier die Selbstthätigkeit als Ascese, d. h. als Kampf gegen alle aus der Sinnlichkeit stammenden Willensaffekte. Wir können diese Art der Ascese im Unterschied von derjenigen, welche im ersten Stadium als vorbereitender Anfang des mystischen Zustandes dargestellt wurde, die vollendende Ascese nennen. Sie hat eine doppelte Form, eine negative als Abtödtung sinnlicher Begierden, und eine positive als Lust zur Uebernahme besondrer und außergewöhnlicher Leistungen, worin sich eben die Kraft des Geistes über den Widerstand des Fleisches zeigt. So ist sie das freiwillige Märtyrerthum, die Leidenswilligkeit, der Leidensdurst. Beides zusammengenommen kann man bezeichnen als Enthusiasmus im engern Sinn, oder als mystische Vollendung, die τελείωσις, ein Ausdruck, der von je an in der Mystik einheimisch

gewesen ist, seine wahre Bedeutung aber nur auf dem ethischen Gebiete derselben haben kann. Es ist ein Zustand, in welchem die Seele die Fülle ihrer aus göttlicher Anregung neugewonnenen Kräfte möchte bethätigen, aber kein andres Objekt dazu findet, als die in ihr selbst vorhandnen Willensaffektionen. Darum steigert sie die Anforderungen zur innern Reinheit und Heiligkeit immer höher, und weil im mystischen Zustande die Ueberwindung sinnlicher Affektionen das einzige Maaß zur Offenbarung der innern Geisteskraft ist, so sieht sie diese als das spezifische Mittel an, welches ihr durch stufenweise Läuterung zum höchsten Gipfel der Vollendung verhilft. — Wie die Prophetie in einem innern Zusammenhang mit dem Chiliasmus steht, so findet in analoger Art eine wesentliche Verwandtschaft der Ekstase mit der mystischen Vollendung Statt. Auf dieselbe Weise wie die Prophetie ihr letztes Ende im Chiliasmus erreicht, so ist die mystische Vollendung als das nothwendige Resultat der Ekstase anzusehen. Die Erweckung, die in der Ekstase statt findet, ist erst dann in das subjektive Element der eignen Willensbestimmung aufgenommen, wenn sie die Seele zu Forderungen an sich selbst gemacht hat, und dieß geschieht eben in der gesteigerten Ascese, die auf dieser Stufe sich geltend macht. Daher finden wir auch geschichtlich beides immer zusammen. Die bizarren Formen katholischer Ascetik beruhen immer auf ekstatischen Zuständen, wie umgekehrt die ersteren geeignet sind, solche Zustände immer von neuem zu erzeugen. Am reinsten zeigt sich diese Verbindung beider Formen der Mystik wie ihre innige Verwandtschaft bei den ersten christlichen Märtyrern, deren herrische Leidensfreudigkeit und Todesverachtung nur aus der in mystischer Ekstase geschehenen Erhebung ihrer Seele vollkommen erklärt werden kann [1]).

Mit der eben beschriebnen Stufe des dritten Stadiums ist die Totalität des mystischen Prozesses erschöpft. Alle Erscheinungen, die die Mystik darbietet, sind in den entwickelten be-

1) Auch werden Beispiele davon oft genug angeführt, z. B. Martyrium S. Polycarpi c. 4. Euseb. de Martyribus Palaest. c. 11. Vgl. Görres die christliche Mystik I. Bd. Regensburg 1836. S. 210 u. ff.

schlossen; neue Formen können nun nicht mehr eintreten. Denn mit den beiden letzten kehrt die Mystik in ihren ersten Anfang zurück. Die nähere Betrachtung derselben wird dieß zeigen. Was die chiliastische Prophetie betrifft, so ist sie nichts anders als die mystisch erhobne und bereicherte Contemplation. In dieser verließ das Ich die Welt der Erscheinungen, um in die Tiefe des einfachen Selbstbewußtseins hinabzusteigen, in jener hat es die verlorne Außenwelt wieder gewonnen, ohne doch der mystischen Erhebung verlustig gegangen zu sein. Denn wie auch an dem nächtlichen Himmel die Sterne leuchten, so sind an dem mystischen Firmament der Seele glänzende Lichter aufgetaucht, die als die Reflexe ihres besonnenen Bewußtseins ihr die ganze Fülle der wohlbekannten Außenwelt vergegenwärtigen. Doch nicht als ein verworrenes Chaos stellen sie sich dar, sondern als ein zusammenhängendes Ganze; sie ordnen sich um einen Mittelpunkt, sie steigen auf und nieder, sie bewegen sich nach einem bestimmten Gesetze, in welchem die Seele ihr eignes Leben wiedererkennt. Was sollte sie noch größeres verlangen, wenn ihr diese Herrlichkeit aufgegangen ist? Es bleibt ihr nur eins übrig, sich aufzuraffen aus der mystischen Entzückung und, was sie in derselben geschaut, an das Licht ihres besonnenen Bewußtseins zu bringen, um es für sich selbst festzuhalten und Andern mitzutheilen. — Und nicht anders ist es auf der Seite der Selbstthätigkeit. Hat die Seele hier die Stufe der mystischen Vollendung erreicht, so ist sie damit in das erste Stadium der Ascese zurückgekehrt. Die Aufgabe, die ihr nun vorliegt, ist keine andere, als die sie hatte beim Anfange, als sie in den mystischen Zustand eintrat, nur mit dem Unterschiede, daß sie jetzt durch die Erweckung des göttlichen Geistes gekräftigt, die sinnlichen Potenzen mit sichrerem Erfolge bewältigt, indem sie dieselben rein als solche, d. h. in ihrer innern Beziehung zum Gegenstand ihrer Thätigkeit macht. Früher hatte ihre Ascese den Charakter eines Kampfes mit einem Feinde, den sie als außer sich seiend erkannte, jetzt den eines Sieges über einen Feind, der sich in ihr eignes Gebiet gewagt hat. Früher war der Ausgang des Kampfes

noch ungewiß, jetzt ist der Sieg errungen, und dem Feinde werden die Bedingungen seiner Unterwerfung vorgeschrieben. Dort war die Ascese das Mittel, etwas anderes zu erlangen, als sie selbst ist, jetzt ist sie der Ausdruck eines sicher erlangten Resultats. Sie soll nicht dazu dienen die Seele zu reinigen, sondern die schon gereinigte Seele vor der Befleckung zu bewahren. — Ist auf diese Weise der mystische Prozeß von seinem Anfang aus durch eine Reihe verschiedener Stadien hindurch zu einem Punkt gelangt, wo er den Anfangspunkt, nur in erhöhter Potenz wieder gewinnt, so kann er nicht weiter fortschreiten und neue Formen erzeugen, sondern er muß nothwendig über sich selbst hinaus in den außermystischen Zustand übergehen. Damit ist aber wohl vereinbar, ja im Grunde schon mitgesagt, daß sich durch Combination der hier dargestellten Formen, wie sie sich je nach der Individualität des Mystikers gestalten, eigenthümliche Bildungen erzeugen. Denn es schließt sich gar nicht aus, daß die beiden Grundtypen aller Mystik die intellektuelle und ethische sich in einem und demselben Individuum vereinigen; in gewissem Grade wird dieß sogar immer der Fall sein. So können sehr wohl Prophetieen sich mit Ekstasen verbinden, und ebenso auch die Erleuchtung mit der Erweckung und der Chiliasmus mit der mystischen Vollendung. Aber immer wird auch da der eine Faktor überwiegend sein, und sich so der Grundtypus leicht herausfinden lassen. — Ebensowenig ist aus dem bisherigen zu folgern, daß überall die Mystik bis zu diesem letzten Höhepunkt durchdringt; sehr oft bleibt sie stehen bei einer einzelnen Stufe in der Mitte. Es genügt nur, daß sie überall die Tendenz hat dieses letzte Ende zu erreichen, wenn sie auch nicht immer dahin gelangt. — Aus eben dem Grunde, weil in dieser Gestalt die Mystik ihr Ende erreicht, können hier auch keine Verirrungen vorkommen, außer solche, die in dem Gesammtcharakter, den die Mystik in einem einzelnen Individuum annimmt, liegen. So kann der Chiliasmus unreine Elemente in sich tragen, aber dieß hat seinen Grund nicht in ihm selbst, denn er ist das reine Produkt des mystischen Zustandes selbst, sondern theils in der

mangelhaften Entwickelung des ersten Stadiums, theils in dem Gesammtleben des Mystikers. Nicht minder kann die mystische Vollendung in falsche Ascese ausarten, aber auch hier liegt der Grund nicht in ihr selbst, sondern eben in denselben Mängeln. — Dagegen giebt es eine andere Ausartung, die der Mystik häufig genug begegnet ist, daß sie nämlich sich weigert, über sich selbst hinaus in den außermystischen Zustand überzugehen, oder daß sie auch diesen gewaltsam in den Kreis der Mystik hineinzuziehen sucht.

So sind wir hier auf den Punkt gekommen, der uns nöthigt den Zusammenhang der Mystik mit dem gesammten christlichen Leben ins Auge zu fassen. Hier erst werden wir ihre Bedeutung in der Geschichte kennen lernen können und dadurch unsrer eigentlichen Aufgabe näher kommen. Zunächst kommt es darauf an zu zeigen, wie in der Mystik selbst die Nothwendigkeit liegt, über sich selbst hinauszugehen. Schon oben [1]) ist angedeutet worden, daß nur der eine Faktor des mystischen Zustandes, nämlich der auf die Selbstthätigkeit gerichtete, den Uebergang in das besonnene Leben vermittelt. Dieß wird hier erst seine eigentliche Begründung zu erhalten haben. Wir sagten, daß der durch die Erweckung des göttlichen Geistes in dem mystischen Zustande gekräftigte persönliche Wille sich nur auf den Kreis der Beziehungen des innern Seelenlebens beschränken müsse. Denn tritt er darüber hinaus, so verläßt er das Gebiet des unmittelbaren, d. h. mystischen Zustandes und erweist seine Kraft im außermystischen praktischen Leben. Eben dazu aber treibt ihn eine innere Nöthigung. Diese liegt nämlich in dem Mißverhältniß seiner Kraft zu dem Bereich seiner Wirksamkeit. Der Wille ist Selbstbewegung; er muß sich bethätigen, er soll es aber nur innerhalb des mystischen Gebietes; so steigert er die Forderungen der Absagung aller sinnlichen Regungen immer höher und höher, aber seine Kraft wird dadurch niemals erschöpft; denn er verlangt einen größern Raum zur Bethätigung. Darum wird ihm die Hülle zu enge, er muß sie zersprengen, wäre es selbst auf die Gefahr

1) Vgl. S. 37.

sich selbst dabei zu verlieren. Diese Gefahr ist aber nicht da; der gekräftigte Wille ist stark genug, auch in der Continuität des gesammten Lebens sich zu erhalten. Er ist nicht gebunden an die mystische Erhebung, er kann auch frei von ihr sich bethätigen. So erscheint ihm denn das, was die Geburtsstätte seiner Kraft wurde, als ein enger Kerker, aus dem er sich heraussehnt an die freie Luft des Tages. Und auf der andern Seite ist das, was ihm den Austritt wehren könnte, viel zu schwach, um sich seiner Gewalt zu widersetzen. Denn nur eine selbstlose, und daher ihm gegenüber völlig machtlose Potenz widersteht ihm, es ist die Beharrlichkeit, die allen Zuständen der Seele beiwohnt, und vermöge welcher sie so lange in ihrer Zuständlichkeit beharren, bis ein kräftiger Impuls sie forttreibt. Die geistige vis inertiae, diese süße Gewohnheit eines erhobnen Daseins widersetzt sich allerdings dem Impuls des Willens, der sie stört; aber sie ist nicht im Stande ihren Widerstand durchzusetzen, und so durchbricht er denn den Zaun, der ihn zurückhält, und löst den mystischen Zauber, der die Seele gefangen hält. — Ganz anders verhält es sich bei demjenigen mystischen Zustande, der auf der Erleuchtung beruht. Hier ist kein bestimmter Impuls vorhanden, der die Seele aus ihrer Entzückung reißt. Sie findet vielmehr in der Vollendung, die ihre Anschauung durch den Chiliasmus erhalten, eine solche Befriedigung und solchen seeligen Genuß, daß sie nur fürchten kann, ihn bei der Rückkehr in das Bewußtsein zu verlieren. Dennoch muß es auch hier naturgemäß einen durch die Mystik selbst motivirten Uebergang in dasselbe geben; er darf nicht etwa durch äußere Affektionen gewaltsam herbeigeführt sein, denn dieß hieße dieser Seite der Mystik den Zusammenhang mit der Continuität des gesammten Lebens abschneiden. Worin ist nun dieser Uebergang begründet? Es kann nur sein in demjenigen, was auch in der intellektuellen Mystik aus dem ethischen Gebiete herrührt. Der Vorgang ist hier nämlich folgender. In demselben Maaße, als sich die Anschauungen des Mystikers zu dem Bilde eines Reiches Gottes gestalten, und sich in dieser Formation die Selbstmacht der Persönlichkeit kund

giebt, erwacht, wenn auch nur als dunkle Ahnung das Bewußtsein um den Antheil, den der Mystiker als solcher an dieser Bildung hat. Er fühlt, daß er es im Grunde ist, nicht, der die Bilder in die Seele gelegt — denn er ist sich bewußt, daß das Gottes Werk gewesen — aber der sie in diese bestimmte geordnete Form gebracht. Mit diesem Gefühl regt sich nothwendig zugleich das Bedürfniß in ihm, seine Anschauungen zu fixiren und Andern mitzutheilen. Indem der Mystiker die ihm gewordnen Visionen zu dem Gesammtbilde eines Reiches Gottes gestaltet, so ist dabei eine ihm unbewußte plastische Kraft seiner Seele thätig gewesen; er war in dem Augenblicke Künstler, und ihn verlangt, wie jeden Künstler, danach, das innerlich Geschaute auch äußerlich darzustellen. Denn das in dieser Weise rein innerlich gehaltene Bild ist seiner Natur nach unvollständig und unbefriedigend. Es ist nur dann erst wahres Eigenthum der Seele, wenn es zu seiner vollen Entfaltung gekommen und äußerlich in Wort und Sprache dargestellt wird; dann erst kann es, wozu es seiner Natur nach bestimmt ist, als ein bleibendes Moment des geistigen Daseins vollständig angeeignet werden zur Bereicherung des eignen Lebens und zur Mitfreude für Andere. So lange die göttliche Persönlichkeit allein das Bewußtsein bestimmt, fehlt dieses Bedürfniß; es entsteht erst, wenn sich die menschliche Persönlichkeit zu eigenthümlicher, wenn auch noch mystisch gehaltner Thätigkeit hervorarbeitet, d. h. es tritt unmittelbar ein, wenn der mystische Zustand in sein letztes Stadium übergegangen ist. Wir finden daher bei allen chiliastischen Schilderungen immer zugleich den Trieb ausgesprochen, das Geschaute niederzuschreiben und Andern mitzutheilen. Auch hier ist also ein Mißverhältniß der Kraft eingetreten zu dem ihr dargebotnen Kreise der Wirksamkeit, und dieß ist der Grund, den mystischen Zustand aufzuheben. In beiden Fällen hat die Mystik in der stufenweisen Entwickelung ihres Lebens ein Produkt zu Tage gefördert, dessen Bedeutung über ihren eignen Kreis weit hinausreicht, und das daher auch der Totalität des Lebens zu Gute kommen muß. Dieß kann aber nur geschehen, wenn die Persönlichkeit zu ihrer vollen Selbst-

macht zurückkehrt, und somit den mystischen Zustand außer sich setzt.

Wenn dieß der normale Entwicklungsgang ist, wodurch die Mystik über sich selbst hinaus in den Zustand des selbstthätigen und besonnenen Lebens übergeht, so soll damit nicht gesagt sein, daß derselbe jedesmal eintritt. Wie wir schon öfter darauf zurück gekommen sind, daß es in dem Gebiete der Mystik mannichfache Ausartungen giebt, so kann es sehr wohl geschehen, daß die Mystik nicht den normalen Ausgang nimmt, der durch sie selbst bedingt ist, sondern dieser kann durch Einflüsse, die ihr selbst ganz fremd sind, herbeigeführt sein. Allemal nämlich da, wo bestimmte äußere Affektionen oder innere Erregungen die Seele so stark beherrschen, daß sie das erste Stadium der mystischen Vorbereitung nur unvollkommen vollzieht, werden am Ende des mystischen Prozesses, sobald die herabgedrückte Persönlichkeit zur Selbstmacht zurückkehrt, die nicht völlig zum Schweigen gebrachten Potenzen des gesammten geistigen Lebens sich mit verstärkter Macht geltend machen und den mystischen Faden zerreißen, ehe er sein Ende erreicht hat. In gewissem Maaße ist dieß sogar unvermeidlich, da der Mystiker niemals sich so völlig von aller Außenwelt isoliren und nur der mystischen Innenwelt hingeben kann, daß nicht von jener aus ihm Reize entständen, die sich auch in diese eindrängen. Positiv fehlerhaft ist daher ein so motivirtes Abbrechen nur dann, wenn jene äußern Reize als so völlig fremd erscheinen, daß sie sich gar nicht wollen dem mystischen Zustande assimiliren, und ihn also nothwendig in seinem Verlauf stören. Wo dagegen eine wirkliche Assimilation derselben statt gefunden hat, da vermählen sie sich mit den von innen kommenden Impulsen und der Ausgang wird ein völlig normaler.

Auf Grund des eben beschriebenen Uebergangs der Mystik in das besonnene Leben entsteht nach Analogie der beiden Grundformen derselben eine mystische Theorie und eine mystische Praxis. Wir verstehen unter der ersteren nicht irgend ein im Intresse der Wissenschaft aufgebautes System, was darauf ausginge, der Mystik ihren Ort in dem Gesammtgebiet des geistigen

Lebens anzuweisen, also namentlich nicht das, was man im Mittelalter mystische Theologie genannt hat. Mystische Theorie bezeichnet uns vielmehr das mystische Bewußtsein, wie es sich nach dem Verlauf des mystischen Prozesses in der Seele des Mystikers gestaltet. Es ist die Anschauungsweise, die sich in ihm von der unmittelbaren mystischen Erfahrung aus erzeugt. Das Intresse, was dabei bestimmendes Prinzip ist, ist daher nicht ein theoretisch-objektives, sondern ein praktisch-subjektives, es ist kein anderes als dieß, das Produkt des mystischen Zustandes zu fixiren, um es als bleibendes Moment dem Gesammtleben einzuverleiben. Es entsteht daher nur in dem Mystiker, und hat nur für diesen Bedeutung. Der Vorgang ist dabei folgender. So wie der Mystiker aus dem mystischen Traumleben zu besonnenem Selbstbewußtsein zurückkehrt, findet er sich in einer seinem höhern durch göttliches Licht erleuchteten Ich fremden Welt. So bekannt sie ihm sonst sein mag, so sieht er sie doch jetzt mit andern Augen an, als früher, und darum erscheint sie ihm anders. Indem sich ihm die Realität der Außenwelt vermittelst seines objektiven Bewußtseins aufdrängt, und er sich doch nicht lostrennen will von der eben erfahrnen mystischen Erhebung, so stellt sich sein subjektives Bewußtsein dem objektiven entgegen, und es entsteht in ihm zunächst der Zustand eines doppelten Bewußtseins analog dem, welches er so eben in sich erfahren. Aber doch ist es anders; damals nämlich konnte ihm kein Zweifel sein, welches das niedre und welches das höhere sei, denn das niedere Bewußtsein war ja nicht das wahrhaft objektive, sondern nur ein Reflex desselben. Jetzt aber kann er nicht sogleich das eine dem andern überordnen; denn für die Macht des objektiven Bewußtseins spricht die sich ihm aufdrängende Gewalt der Außenwelt, dagegen für die des subjektiven Bewußtseins seine eben gemachte Erfahrung. Die wahre Lösung des Widerstreits, in den er so durch seine eigne Lebensführung gestellt ist, würde sein, in dem subjektiven Bewußtsein die ihm gewordne göttliche Mittheilung von der sie beschränkenden Form der Subjektivität zu entkleiden, und sich so dem objektiven Bewußtsein unterzuordnen, ohne dabei die ent-

pfangene Gabe zu entwerthen. Dann wird er sich darauf beschränken, die erlebte Thatsache mitzutheilen, er wird sie in sein objektives Bewußtsein aufnehmen wie ein heiliges Geheimniß seines Lebens, ohne darauf den Anspruch zu gründen, das gesammte objektive Denken danach zu gestalten. Aber diese wahre Lösung ist dem Mystiker, rein für sich betrachtet, nicht möglich, er kann nur unterstützt und getragen durch eine lebendige christliche Gemeinschaft zu dieser demüthigen Selbstbeschränkung gelangen. Fehlt ihm eine solche Stütze, so verfällt er unvermeidlich in eine falsche Lösung jenes Widerspruchs und eröffnet sich selbst damit das Thor, durch welches trügerische Täuschungen in seine Seele einziehen, die, indem sie ihm höheren Gewinn vorspiegeln, ihn um den betrügen, den er wahrhaft besessen hat. Die Lösung kann nämlich unter eingegebnen Bedingungen nur dahin ausschlagen, daß er das gesammte Gebiet des objektiven Bewußtseins als das niedere seinem subjektiv erhöhten unterordnet. Wie sollte er auch im Stande sein, in diesem selbst zu scheiden, was darin durch höhere Einwirkung entstanden ist, und was aus dem Antheil seiner eignen bildenden Thätigkeit herrührt; beides ist in ihm zu einer innern Einheit verschmolzen, indem er grade nur vermittelst des letztern das erstere sich angeeignet hat. Er muß also sein eignes subjektives Bewußtsein für die wahre Realität halten und das objektive als wesenlosen Schein verwerfen. Die nächste Folge einer solchen Umkehrung der wirklichen Ordnung ist, daß sich ihm das subjektive Bewußtsein erweitert, verallgemeinert, zu einer die Außenwelt beherrschenden Macht erhebt, aber eben damit zugleich sein eigentliches Selbst, das persönliche, individuelle, auf bestimmter Erfahrung ruhende Ich verloren geht. Er meint freilich nur die theokratische Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins auf die objektive Welt anzuwenden, aber er vergißt, daß diese Theokratie nur Wahrheit hatte in dem engen Bereich seines persönlichen innern Seelenlebens; darüber hinaus wird sie zu einer unberechtigten Ueberhebung des Subjekts über die objektive Welt. Der Mystiker vermittelt seinen Zustand mit der objektiven Welt, in der er lebt, dadurch, daß er sich selbst zum Mittelpunkt des

Universums macht, alle Bestimmtheiten des objektiven Bewußtseins zu Affektionen seiner Seele herabsetzt, und, um ein früher gebrauchtes Bild hier anzuwenden, die glänzenden Lichter seiner mystischen Anschauung sich als eine Strahlenkrone um sein Haupt legt. Er schaut Alles mit dem Auge Gottes an, er begreift Alles mit dem Gedanken Gottes. Aber der Gott, in dessen Lichte er zu stehen meint, ist nicht der persönliche Gott, der ihm selbst erschienen, sondern sein neues erweitertes, unpersönlich gewordenes Ich — kurz seine Theorie ist Pantheismus. Damit hängt zusammen, daß er sein Bewußtsein von der Außenwelt, die er schon in sich zu besitzen meint, abkehrt, die Bereicherung, die sie ihm mittelst des reflektirenden Denkens zu Theil werden läßt, verschmäht, und nur auf unmittelbare Weise das höchste Objekt der Erkenntniß in sich aufzunehmen sucht. Er will es erkennen, aber er will es ohne die Form und das Gesetz des Erkennens. Er steht da als ein einsamer Beschauer auf dem Berge der mystischen Verklärung; den Zusammenhang mit der konkreten Bestimmtheit des Weltbewußtseins hat er aufgegeben, weil es ihn von seiner Höhe in die Niedrigkeit herabzuziehen droht. Alles ist unter ihm, und nichts über ihm als der weite unbegrenzte Raum der göttlichen Gegenwart, in welchem er, sich selbst hineinsehend, sein eignes Ich verloren hat.

Anders ist der Hergang auf dem Gebiete der ethischen Mystik. Hier entsteht aus dem Uebergang derselben in das praktische Gebiet die mystische Praxis. Der durch die Erweckung des göttlichen Geistes gekräftigte Wille durchbricht die Schranke des mystischen Zustandes, und sucht sich ein größeres Feld der Wirksamkeit, als er innerhalb desselben finden konnte. Hier bietet sich ihm das unübersehliche Gebiet des praktischen christlichen Lebens im Großen und Einzelnen dar; es ist groß genug, um auch der intensivsten Kraft ausreichenden Stoff zur Bethätigung zu gewähren. Aber da der Aufgaben unendlich viele, und das Maaß der einzelnen Kraft nur beschränkt ist, so kommt es darauf an, zu bestimmen, welcher Aufgabe sie sich widmen soll. Die Entscheidung darüber kann nicht liegen in der zufälligen Stellung, die das Individuum

in dem Complexus des Gesammtgebiets des christlichen Lebens einnimmt. Denn dann würden die Impulse zur Thätigkeit von diesem ausgehen, und der mystisch gesteigerte Wille sich demjenigen unterordnen, dem er sich vermöge der ihm gewordnen göttlichen Einwirkung nicht allein ebenbürtig weiß, sondern das er auch zu beherrschen sich berechtigt fühlt. Allerdings liegt hierin eine Selbstüberschätzung, die in dem mystischen Zustand, rein an und für sich betrachtet, keinen Grund hat. Denn dieser hat als solcher keine Beziehung zur Außenwelt; er ist ein Vorgang in dem innern Seelenleben des einzelnen Individuums, und verlangt nicht, daß dieses um seinetwillen in die objektiven Ordnungen des allgemein menschlichen Leben reinigend und bessernd eingreife. Aber, wie schon oben erwähnt, er erzeugt durch seine eigne Lebensbewegung ein Produkt, was über ihn selbst hinausgeht; er stößt gleichsam den in ihm gebornen höheren Willen aus seinem Kreise hinaus in die objektive Welt, und nöthigt ihn damit, sich eine Stellung zu derselben zu geben. Ist nun in dem mystischen Zustand an und für sich kein Grund da, daß diese Stellung eine falsche wird und in eine subjektive Selbstüberschätzung ausschlägt, so ist auch ebensowenig in ihm selbst ein Grund da, diese falsche Stellung zu verhindern und die richtige anzuweisen, d. h. der mystische Zustand an und für sich enthält keine Regel über die Anwendung der Gabe, die er dem Mystiker schenkt [1]). Sie ist ihm gegeben zu freiem Gebrauch, von ihm allein hängt es ab, ob er den richtigen oder falschen davon macht. Der richtige Gebrauch ist der, daß in besonnener Unterscheidung der wirklich erfahrnen Gnade und der individuellen Gestalt, die sie im Einzelnen annimmt, jene als Kraft an die gegebnen göttlichen Ordnungen angelegt wird, und diese sich in williger Unterwerfung

---

1) Dieser Satz scheint in Widerspruch zu stehen mit der S. 37 aufgestellten Behauptung, worin gesagt war, daß die Waffe gegen die dem Mystiker so nahe liegende Selbstüberhebung in der Mystik selbst liegt und nicht anderswoher braucht entlehnt zu werden. Aber man beachte den Unterschied der Mystik und des mystischen Zustandes; sie liegt in jener, aber nicht in diesem als solchen. Wir werden darauf sogleich zurückkommen.

unter dieselben reinigen läßt. Aber dieser richtige schmale Weg der Demuth ist nur unter besonders begünstigenden Umständen zu finden. Fehlen diese, so ist es für den Mystiker unvermeidlich, daß ihn zu jener Selbstüberschätzung ein unabweisbarer Drang fortreißt. Denn obwohl er wohl fühlt, daß es nur eine subjektive Erhebung ist, worauf sein Impuls zu praktischer Thätigkeit ruht, so weiß er doch auch aus unmittelbarer Erfahrung, daß Gottes Geist darin wirksam gewesen ist; Gott hat zu ihm gesprochen und seinen Willen bestimmt. Und diesen göttlich bestimmten Willen sollte er nicht für mächtiger halten, als alle die objektiven Ordnungen, die sich ihm in der äußern Welt entgegenstellen? Er sollte ihre Leistungen und Dienste höher anschlagen, als die Opfer des willigen Gehorsams gegen Gottes Stimme, die er in seinem Innern so deutlich vernommen hat? Dieß ist unmöglich. So kommt er denn dahin, daß er sich selbst oder vielmehr den in ihm erfahrnen Gott zum Mittelpunkt seiner gesammten Thätigkeit macht, und von ihm aus die sittliche Welt beurtheilt und handelnd in sie eingreift. Zwar tritt diese auch mit bestimmten sittlichen Ansprüchen an ihn heran, denen sich zu unterziehen sie ihm zur Pflicht macht; aber in kühnem Selbstvertrauen auf die ihm gewordene höhere Stellung setzt er sie herab zu untergeordneten gesetzlichen Forderungen. Die doppelte Sittlichkeit, von der er schon im mystischen Zustande als einer innerlichen Thatsache seines Seelenlebens Erfahrung gemacht hat, wendet er an auf seine Stellung in der sittlichen Welt. Er ist der Pneumatiker, der nach den Regungen des göttlichen Geistes handelt, alle Andern Psychiker, die nur unbewußt dem höhern Willen folgen oder ihm gradezu widersprechen. Er erscheint sich selbst als ein Privilegirter der göttlichen Gnade, und Alles, was ihm entgegentritt, muß sich ihm dienend unterordnen. Diese doppelte sittliche Richtung gestaltet sich ihm, dem Charakter gemäß, der in diesem Zustande vorwaltet und wovon er erfahrungsmäßige Kunde hat, als eine Zweiheit zweier Prinzipien, die in der Welt mit einander im Kampf stehen und nur in ihm mit dem glücklichen Sieg des göttlichen Prinzips ihre Lösung gefunden haben. Mit

einem Worte die Mystik auf diesem Standpunkt wird unvermeidlich Dualismus. Die höhere Sittlichkeit, die der Mystiker als solcher zu besitzen meint, fordert, um sich selbst als solche zu erhalten, das Gegenbild einer niederen. Er flieht die Welt, aber er findet sie stets wieder in sich und außer sich. Denn sie ist selbst eine Macht, die er eben dadurch, daß er sich über sie stellt, als solche anerkennt. So erscheint ihm denn Gott nicht mehr als der reine Geist, sondern ihm folgt, wie sein Schatten, stets die dunkle Materie, die in ohnmächtiger Kraft sich bemüht die Gestalten des göttlichen Lichts nachzubilden. Und wie die ganze äußere Welt durch die Zweiheit eines guten und bösen Prinzips beherrscht wird, so ist auch die innere Welt des Mystikers, wie sehr auch in ihm selbst das gute Prinzip die Oberhand gewonnen hat, stets von der Macht der Finsterniß begleitet. Wenn er sich auch noch so sehr durch Steigerung der Ascese innerlich reinige und läutere, stets folgt ihm die dunkle Macht des sinnlichen Prinzips, sie bleibt als die unabwendbare Kehrseite seines ganzen sittlichen Lebens, das nur in Selbstabtödtung und Weltentsagung besteht. So endet auch hier die Mystik in eine Ausartung, aber in eine unvermeidliche, so lange nicht noch andere Mächte des christlichen Lebens ergänzend hinzutreten.

Aus der mystischen Theorie und Praxis entwickelt sich in dem Maaße, als sie sich beide durchdringen, der mystische Habitus. Er bezeichnet die durch öftere Wiederholung des mystischen Zustandes entstandne Stimmung der Seele. Er hat somit einen doppelten Faktor; der eine liegt in der ursprünglichen Anlage, die, wie wir schon früher berührten, die Bedingung ist zur Entstehung der Mystik überhaupt. Der andre hat seine Wurzel in den wiederholten mystischen Erfahrungen. Wenn sich die mystische Theorie und Praxis, noch abgesehen von den extremen Ausartungen, denen beide ausgesetzt sind, naturgemäß entfalten, so werden sie geeignet sein, die Wiederholung des mystischen Zustandes zu erleichtern. Denn beide haben mit der Contemplation und der Ascese, als den beiden Pforten, durch die die Mystik in die Seele des Menschen eingeht, einen wesentlichen

Zusammenhang. Die Contemplation, indem sie die Eindrücke aus der objektiven Welt zurückdrängt und nur die Einheit des Selbstbewußtseins hervortreten läßt, wird begünstigt durch eine solche Anschauungsweise, welche den Werth des objektiven verständigen Denkens herabsetzt, und dagegen das Selbstbewußtsein als das Gefäß der göttlichen Mittheilung betrachten lehrt. Und auf der andern Seite die Ascese findet einen mächtigen Halt an der dualistischen Weltanschauung, wonach die gewöhnlichen, allgemein menschlichen Forderungen des Lebens mit seinen in der Sinnlichkeit wurzelnden Bedürfnissen als die niederen den höhern des Geistes untergeordnet werden. Das, was demnach in der vorbereitenden Ascese nur als Mittel für den mystischen Zustand, und somit nur subjektiven Werth hatte, bekommt jetzt einen objektiven Werth, ist ein Zeichen erhöhter Sittlichkeit. So gewinnt auf beiden Seiten die Entstehung des mystischen Zustandes verstärkte Motive, und ist im Stande durch öftere Wiederholung in der Seele eine habituelle Stimmung zu erzeugen, die ihr eine eigenthümliche Bestimmtheit giebt. Es werden in ihr die äußeren Organe durch mangelnde Uebung allerdings stumpfer und reizloser, dagegen steigern sich die innern und besonders diejenigen, welche auf der Seite des rezeptiven Gefühlslebens liegen, zu höchster Reizbarkeit. Zugleich schärft sich der Verstand in der Beobachtung und Auffassung der Thatsachen des innern Bewußtseins, während der Wille sich namentlich nach der Seite der leidenden Thätigkeit zu einer ungewöhnlichen Stärke entwickelt. Man wird daher die Beobachtung machen, daß die ausgezeichnetsten Mystiker mit überraschender, auch verstandesmäßiger und selbst nüchterner Klarheit über Erfahrungen des Seelenlebens sich aussprechen, und überhaupt ist Dunkelheit und Verworrenheit nicht Sache der echten Mystik. Vor allen aber wird die Phantasie durch die Bereicherung, die sie hier aus der innern Gemüthswelt erhält, zu einer eigenthümlichen Entwickelung geführt; der Mystiker kann ihrer nicht entbehren, denn sie ist das Organ, mittelst dessen er seine Anschauungen erhält. Sie ergeht sich in zarten Bildern von unerschöpflicher Fülle, und schafft in dem

engen Kreise der innern Gemüthswelt einen blüthenreichen Garten, dessen bunte Farbenpracht mit süßem Duft wetteifert.

Wir haben bisher die Mystik betrachtet als mystischen Zustand; wir haben untersucht, worin derselbe seinem Wesen nach besteht, wie er sich im Einzelnen erzeugt, seine nothwendigen Stufen hat und endlich über sich selbst hinaus in den außermystischen Zustand übergeht. Hier kamen wir auf einen Punkt, der es uns zeigen mußte, daß wir nur erst eine Seite der Mystik dargestellt. Die Stellung nämlich, in die der Mystiker nach gemachter mystischer Erfahrung zur Außenwelt geräth, ist eine solche, daß er fast unvermeidlich daran scheitern muß. Er fühlt sich erhoben über seinen gewöhnlichen Zustand, und überträgt diese seine subjektive Erhebung auf sein Verhältniß zur Außenwelt. Gäbe es in der Mystik selbst dagegen kein Gegengewicht, so wäre sie selbst mit allem, was sie zu besitzen vorgiebt, nur Schein und Täuschung; denn sie störte die Ordnung des menschlichen Lebens, und indem sie den natürlichen Stolz des Herzens nur zu ungewöhnlicher Höhe steigert, wäre sie als die gefährlichste Verführerin zu betrachten. Aber es zeigt sich bald, daß das, was dem Mystiker, rein für sich betrachtet, natürlich und nothwendig erscheint, ein gefährlicher Abweg ist, der ihn um das, was er gewonnen, betrügt. Denn, wie alle wirkliche göttliche Einwirkung auf die Seele des Mystikers darauf beruht, daß sie in derselben eine wohl bereitete Stätte ihrer Wirksamkeit vorfindet, also schon vorhandne religiöse Vorstellungen und Willensregungen, so sieht sich hier der Mystiker grade als solcher in die Abhängigkeit von demjenigen versetzt, was vor und außer aller Mystik in ihm vorging. Die Mystik umfaßt nicht das ganze Gebiet des religiösen Lebens, sie ist nicht das Christenthum überhaupt, sondern eine Seite desselben. Sie hat ihren Anfang in dem realen Bereich der allgemeinen christlichen Frömmigkeit; so kann ihr Ende nicht diesem widersprechen. Die Voraussetzungen, die für diesen gelten, müssen also auch ihr zu Gute kommen. Welche sind diese? Es sind auf der einen Seite die allgemein menschlichen Ordnungen und auf der andern der besondere Kreis

der Ordnungen, in denen die christliche Frömmigkeit sich ein objektives Dasein gegeben hat, d. h. die Kirche. Der Mystiker meint die ganze Außenwelt als eine ungöttliche sich, dem erleuchteten und erweckten Organ Gottes unterordnen zu können. Aber er irrt; die Außenwelt ist nicht eine ungöttliche, sie ist nicht minder Organ Gottes, wie seine eigne Seele. Ja sie hat eine objektive Macht in sich, die ihn nöthigt sie anzuerkennen und von ihr sich bestimmen zu lassen. Die allgemein menschlichen Ordnungen sind ein Werk Gottes, das den Einzelnen trägt und ihm die Quellen seines eignen Daseins öffnet; so werden sie für alle göttlich menschliche Thätigkeit der Stoff und Rahmen ihrer Wirksamkeit; außer ihnen giebt es nichts, worin der Mensch seine Kraft bethätigen könnte. Ja sie haben dadurch, daß sie als Produkte eines Gesammtlebens den Charakter der Allgemeinheit an sich tragen, eine Macht, woran sich die Partikularität des Einzelnen bricht, nicht um sie darin untergehen zu lassen, sondern nur um sie zu höherer Freiheit zu entbinden. Auch der Mystiker, so hoch in ihm das subjektive Leben gesteigert ist, kann nur dann den Konflikt, in welchen er mit den allgemeinen Ordnungen gerathen ist, glücklich lösen, wenn er seine eigne Subjektivität mit dieser Objektivität zusammenfaßt, wenn er in ihnen die Spuren desselben Gottes wieder erkennt, der sich ihm auf eigenthümliche Weise kund gegeben hat. Die allgemein menschlichen Verhältnisse mit der ganzen konkreten Wirklichkeit sind der Boden, auf dem auch seine Mystik erwachsen ist. Stößt er ihn willkührlich von sich, so fällt er, anstatt zu steigen, sein Gottesbewußtsein verliert die Klarheit, weil es vom Weltbewußtsein keinen Stoff mehr erhält, sein Gewissen büßt die Reinheit ein, weil es sich den Forderungen des göttlichen Gesetzes entzieht, die durch die vorhandnen menschlichen Verhältnisse an ihn ergehen. In noch höheren Maaße ist dieß alles der Fall in Beziehung auf den besonderen Kreis der christlichen Ordnungen, die die Voraussetzung der Mystik bilden. Grade das, was der Mystiker in sich selbst erfahren, die unmittelbare Einigung der göttlichen Persönlichkeit mit der menschlichen, und wodurch er über alle

übrigen Menschen sich so weit erhaben fühlt, es ist schon da vor ihm und außer ihm in absolut vollendeter Weise. Das theokratisch bestimmte menschliche Leben ist nicht blos in ihm vorhanden, es ist real und offenbar geworden außer ihm. Die Erscheinung des Gottmenschen Jesu Christi stellt in der Continuität eines vollen ganzen Lebens das dar, was er nur in einzelnen gesegneten Momenten als elementarische Unterbrechungen seines Lebens aufweisen kann. Vor dieser Erscheinung sinkt das Hochgefühl des Mystikers in tiefer Demuth zusammen, sie ist das reine Urbild, von dem sein Leben das matte Nachbild zeigt, sie das Urlicht, von dem nur ein schwacher Schein in sein Herz geleuchtet hat. Darum gestaltet sich die Mystik nur da zu voller Reinheit, wenn sie sich in die Herrlichkeit des Lebens Christi vertieft, und die subjektive Nachbildung desselben als ihr höchstes Objekt betrachtet. So oft sie sich dann in die Anschauung dieses ihres Urbildes versenkt, treten ihr zwei Momente in demselben als die spezifisch entsprechenden objektiven Gegenbilder ihrer eignen subjektiven Erfahrung entgegen, und diese haben deshalb für sie besondere Bedeutung. Der eine ist die Verklärung auf dem Berge Tabor, der andere der Kreuzestod auf Golgatha; jener ist das Urbild der intellektuellen Mystik, dieser das der ethischen. Das Licht, das dort die Erscheinung Christi umleuchtete, entzündet in der Seele des Mystikers immer von neuem die Sehnsucht nach ähnlicher himmlischer Verklärung, und so oft sie ihm zu Theil geworden, genügt er sich selbst nicht eher, als bis er sie in dem reinen Glanze jenes Lichtes geschaut und die dunkeln Flecken erkannt hat, die ihm dasselbe wiederspiegelt. Dem Mystiker der andern Art ist die Passion Christi tief in die Seele gedrückt; an ihr hat er das reinigende und belebende Vorbild seiner eignen mystischen Praxis. Wie dort die höchste Kraft der Liebe sich im Kreuzestode verblutete, so brennt seine Seele von gleicher Liebe, und sehnt sich danach, es durch leidenden Gehorsam zu erproben. Alle Erweckung, die in ihr Gottes Geist gewirkt, bezieht sie auf die Nachbildung des Leidens Christi, und thut sich nur genug in der gleichen Willigkeit das härteste Leiden zu erdulden. So

unvollkommne, der Ergänzung bedürftige Nachbildung des seinigen [1]).

Beide hier erwähnten Verirrungen sind nichts anders als eine Wiederholung der allgemeinen, die auf der Ueberhebung des Mystikers über die objektive Welt ruht, nur angewendet auf das höchste Objekt der Mystik, das Leben Christi. Die Möglichkeit dazu haben wir oben nachgewiesen. Sie ist hier noch besonders dadurch motivirt, daß ihm die Erscheinung Christi nicht unmittelbar entgegentritt, sondern vermittelt durch den ihn umgebenden Gesammtkreis der an Christum Gläubigen. Dadurch nämlich ist einerseits das Bild Christi, wie es als Reflex des Gesammtbewußtseins im Einzelnen sein Dasein hat, nicht völlig rein, andrerseits muß die Rektifizirung desselben vom Standpunkt der mystischen Erfahrung aus als berechtigt erscheinen. Denn nicht der Objektivität Christi selbst glaubt sich der Mystiker gewachsen, sondern dem selbst subjektiven, aber durch die Allgemeinheit zur Objektivität erhobenen Bilde Christi, wie es im Bewußtsein der Gemeinde lebt. Es folgt also, daß wenn in dieser eine die Reinheit der Mystik bewahrende Kraft liegen soll, sie das Zeugniß göttlicher Beglaubigung ebenso in sich tragen muß, wie die Mystik selbst. Und in der That ist dieß die Forderung, welche die Mystik um ihrer selbst willen stellen muß. Denn nicht dem außergöttlichen Weltbewußtsein mit seinen unsichern Schwankungen und leeren Vernünfteleien kann sie sich unterwerfen, darüber erhebt sie eben ihre Jünger, indem sie sie die unmittelbare Nähe Gottes

---

1) Von Intresse ist hier die Geschichte des heiligen Franziskus von Assisi zu vergleichen. So aufrichtig und innig seine Mystik auch ist, so zeigt sich doch namentlich in der Stigmatisirung, die ihm zu Theil geworden, und deren thatsächliche Wahrheit wir nicht bestreiten wollen, jene selbstbefriedigte Leidensseeligkeit, die auf einer Verkehrung des normalen Verhältnisses zu Christo beruht, und auf diese wiederum steigernd zurückwirkt, wie die Geschichte der spätern Franziskaner hinreichend gezeigt hat. Die Gedichte des Franziskus sind der lebendigste Ausdruck jener Stimmung; sie athmen eine fast moderne Sentimentalität. Vergl. Der h. Franziskus von Assisi. Ein biographischer Versuch v. Ed. Vogt. Tübing. 1840. S. 176 u. ff.

schmecken lehrt; alles was ihnen aus jener Welt kommen könnte, sei es als Bereicherung ihres objektiven Bewußtseins oder als Erweiterung ihrer sinnlichen Erfahrung kann ihnen nicht Gewinn, sondern nur Verlust bringen im Vergleich mit dem, was sie schon besitzen. Aber es giebt auch außer der mystischen Welt einen Kreis göttlicher Offenbarungen, der ihren Geheimnissen mit gleicher Berechtigung sich zur Seite stellt, ja den sie als eine sie selbst beschützende und erhaltende Macht über sich anerkennen muß, das ist die Kirche. Ohne dieselbe würde die Mystik nicht im Stande sein, sich vor den Verirrungen zu bewahren, die ihr auf ihrem Wege von so vielen Seiten begegnen. Und zwar ist es nicht eine fremde Gewalt, der sie sich nothgedrungen und aus Furcht vor den Gefahren, denen sie sonst ausgesetzt sei, hingiebt; es ist ihr eignes Fleisch und Bein, das ihr hier in großartiger Entfaltung entgegentritt. Es ist kein andrer Gott, der sich in dem großen Tempel der Kirche offenbart, und dem sie in dem verborgnen Heiligthum des Herzens dient; es sind nicht andre Erfahrungen, die der Mystiker in seinem Innern macht, und die die Kirche als der große Leib des Herrn in ihren Führungen erlebt hat. In beiden ist es ein und dasselbe kündlich große Geheimniß, das den Inhalt ihres Lebens und die Gewißheit ihres Berufs ausmacht. Darum kann sich beides, die Mystik und die Kirche, nicht von einander trennen, sie gehören zusammen, sie fordern sich gegenseitig. Wie die Mystik nur von der Basis wirklich vorhandner, allgemein christlicher Frömmigkeit aus in der Seele eines Einzelnen Wurzel fassen kann, so muß sie auch wiederum in diese zurückkehren, wenn sie sich vor Verirrung bewahren will. Dem individuellen zu höchstem Maaß gesteigerten religiösen Selbstgefühl des Mystikers ist nur eins gewachsen, das allgemeine zu objektiver Gestaltung gediehene Selbstgefühl der Kirche. Dieses allein hat das Recht und die Macht, den stolzen Wellen des die Ufer besonnener Lebensführung überfluthenden mystischen Stromes Dämme entgegenzusetzen, an denen sie sich brechen müssen. Hier allein ist eine Kraft, die nicht minder eine aus Gott geborene ist, wie jene, welche aus dem ver-

borgnen Grunde mystischer Erfahrung quillt. Auch auf der andern Seite wäre es nicht schwer zu zeigen, wie die Kirche in ihrer Objektivität bis zu der subjektiven Erlebung des sie beseelenden Prinzips vorzudringen strebt, wie sie dieses Ziel mit ihren Mitteln zwar wohl vorbereiten und somit negativ fördern kann, niemals aber wirklich zu erreichen vermag. So daß also auch hier ein Punkt eintritt, wo die Mystik, weit entfernt in das Gebiet des religiösen Gesammtlebens störend einzugreifen, vielmehr als nothwendiges Complement einer einseitigen Richtung desselben gefordert wird. Es würde uns dieß aber zu weit von unserm vorgesteckten Ziele abführen, wir begnügen uns daher es nur anzudeuten.

In der Stellung zur Kirche findet die Mystik den richtigen Weg, der sie ihrem Ziele entgegenführt. Indem sie das allgemeine christliche Leben, aus dem sie selbst geboren ist, als ebenbürtige Macht sich gegenüber setzt, und in ihm gleichsam das offenbar gewordne Geheimniß ihres eignen Daseins wiedererkennt, lernt sie sich selbst richtig verstehen; sie tritt von ihrer einsamen Höhe herab in eine Gegenseitigkeit des Verkehrs mit andern Erscheinungen, sie giebt und empfängt, sie theilt mit und nimmt auf, sie bekommt ein Bewußtsein von sich, und ist dadurch erst im Stande ihrer selbst gewiß und mächtig die Aufgabe zu vollbringen, die ihr gesetzt ist. Freilich setzt dieses Verhältniß zur Kirche einen Zustand derselben voraus, der nicht immer vorhanden ist, da er an bestimmten Bedingungen geknüpft ist. Eine Kirche, die ihres göttlichen Berufs vergessen hat, kann nicht im Stande sein, der Mystik das reinigende Schild objektiver göttlicher Offenbarung entgegenzuhalten, und als die ihr ebenbürtige Macht des christlichen Lebens sie zu schützen und vor Unfall zu bewahren. Aber auf der andern Seite sind nicht etwa bestimmte kirchliche Formen erforderlich, um die Entwickelung der Mystik hervorzurufen; diese können wohl in einzelnen Fällen begünstigend oder hindernd hinzutreten, an und für sich sind sie, wie sie das Leben der Kirche als solches nicht bedingen, für diesen ihren Beruf gleichgültig. Dagegen läßt sich aus dem Begriff der

Mystik, wie wir ihn oben entwickelt, nachweisen, daß zwei Momente in der Kirche nicht fehlen dürfen, wenn sie das leisten soll, was hier von ihr gefordert wird. Auf der einen Seite muß sich in ihr als Gegenbild der mystischen Erleuchtung ein System religiöser Vorstellungen und Gedanken erzeugt haben, welches die Totalität der göttlichen Offenbarungsgeschichte umfaßt und in sich abspiegelt. Das göttliche Licht, was dem Mystiker in dem verborgnen Grunde seiner Seele geleuchtet hat, tritt hier heraus in die äußere Welt; es verliert dabei auf der einen Seite, denn die eigenthümliche Strahlenbrechung, die das mystische Dunkel erzeugte, geht verloren in der objektiven Allgemeinheit, die immer eine gewisse Farblosigkeit an sich hat; aber es gewinnt auch auf der andern Seite, indem es frei wird von der Beschränktheit subjektiver Erfahrung; es erscheint nun wie die Sonne des Tages, in dessen Lichte alles Lebendige gedeiht. Auch der Mystiker, wenn er hinabsteigt in die Tiefe seines Selbstbewußtseins, kann nicht anders als dort die Fackel anzünden, die ihm in der Nacht seines mystischen Traumes leuchtet. Der Inhalt der religiösen Wahrheit ist also derselbe; in dem Mystiker gestaltet er sich individuell, einzelne Beziehungen treten in den Vordergrund, andre fehlen oder sind in den Hintergrund zurückgedrängt; in der Kirche ist er in seiner objektiven Totalität wiedergegeben, eine Fülle von Beziehungen sind in ihm niedergelegt, deren keine ein Vorrecht vor der andern in Anspruch nimmt. — Auf der andern Seite wird in der Kirche vorausgesetzt als Gegenbild der mystischen Erweckung ein System sittlich religiöser Forderungen, die in ihrer Totalität das gesammte christliche Leben constituiren. Alles, was die mystische Begeisterung von erhöhten Ansprüchen an das christliche Leben geltend macht, muß seinen Ort schon gefunden haben in dem Complex der durch die Kirche gesetzten Ordnungen. Wenn es dort mit der Zuversicht eines durch göttliche Erweckung erregten Gemüths auftritt, so erhält es hier die Weihe einer in dem Zusammenhang mit dem ganzen christlichen Leben begründeten Aufgabe. Es verliert somit zwar den gewaltsamen Impuls eines unvermittelten und unwillkührlichen Dranges, aber es ge-

winnt die nachhaltigere Stärke einer durch das ganze Leben gestützten und getragenen sittlichen Nothwendigkeit. Beides hat seinen Werth, darum ist eines ein Correktiv für das Andere. — Wir haben das die intellektuelle Mystik vorbereitende Stadium Contemplation genannt, das die sittliche Mystik vorbereitende Ascese. In diesen Ausdrücken spricht sich der Charakter beider Seiten der Mystik bestimmt aus. Wir werden demnach auch von hier aus analoge Ausdrücke für die entsprechenden Momente der Kirche entnehmen können. Das Gegenbild der Contemplation ist die kirchliche Lehre, das der Ascese, die Kirchenzucht. Unter jener ist nicht etwa die wissenschaftliche Dogmatik verstanden, denn diese als zusammenfassende Betrachtung der kirchlichen Lehren ist ein individuelles Produkt, und entbehrt somit des Charakters der Allgemeinheit und Objektivität, der grade hier gefordert wird; sondern es ist die Gesammtheit der kirchlichen Dogmen gemeint, wie sie als Gemeingut der Kirche die Totalität der christlichen Offenbarungswahrheiten darstellen. Was den Ausdruck Kirchenzucht betrifft, so scheint in ihm die negative Beziehung der Abwehr ungöttlicher Motive zu vorherrschend und kaum geeignet den Complexus der christlichen Lebensaufgaben auszudrücken. Indessen, wie schon oben bemerkt, ist der negative Faktor in der ethischen Mystik überwiegend; es giebt keine andere Erweckung als die in der Reaktion gegen sündliche Regungen sich bethätigte. Dieses kann sich daher nicht anders als in einer auf Abwehr des Unsittlichen gerichteten Organisation des christlichen Lebens objektiviren, d. h. in der Kirchenzucht.

Wenn auf diese Weise die entwickelten Momente der Kirche eine entsprechende Beziehung zu den beiden Seiten der Mystik haben und dieselbe dadurch vor der Gefahr der subjektiven Ueberhebung gewahrt wird, so scheint nach einer andern Seite hin eben dieser Vortheil mit dem Verlust des eigenthümlichen Charakters der Mystik erkauft zu sein. Denn offenbar wird dadurch, daß die Kirche in den beiden Momenten ihres Daseins das reinigende Gegenbild der Mystik darstellt, ein Verhältniß der Abhängigkeit der letzteren von der ersteren gesetzt. Die Mystik ist

in ihrer Entstehung nicht nur, sondern auch in ihrer normalen Entwickelung bedingt von ihrer Stellung zur Kirche; sie empfängt aus dem allgemeinen religiösen Leben die Impulse zu ihrer Erweckung und den Stoff für ihre Erleuchtung, und sie muß beides wieder an dasselbe abgeben, um sie von ihnen reinigen und vor Verderbniß bewahren zu lassen. Wie kann dann aber noch die Rede sein von der Unmittelbarkeit des religiösen Lebens als dem charakteristischen Merkmal der Mystik? Wenn sie in ihren Regungen immer gebunden ist an die gebende oder schützende Hand der Kirche, wo bleibt da der freie, persönliche und unmittelbare Verkehr mit Gott, dessen sich der Mystiker aus eigner Erfahrung rühmt? Es scheint, er ist beschränkt, vermittelt und somit aufgehoben durch die Abhängigkeit von der Kirche. Diese Einwendung würde allerdings dahin führen, entweder die Folgerung, die wir in Beziehung auf das Verhältniß der Kirche zur Mystik gezogen haben, abzulehnen, oder den Anspruch auf Unmittelbarkeit, den die letztere macht, aufzugeben — was beides unserer ganzen Darstellung widersprechen würde —, wenn hier nicht noch eine andere Seite in Betracht käme, wodurch sich jenes Bedenken erledigt. Beide Momente der Kirche nämlich, die wir entwickelt haben, sind unbeschadet ihrer objektiven Bedeutung doch religiöser Natur, und vermöge dieses ihres Charakters können sie sich nicht indifferent verhalten zu dem Gegenstand, zu dessen Vermittlung sie in Anspruch genommen werden, d. h. zu der Mystik, sie sind vielmehr geeignet, Träger des religiösen Lebens zu sein, sie bilden grade die spezifischen Organe zur Mittheilung desselben. An und für sich leuchtet dieß nicht sogleich ein; aber es wird deutlich werden, wenn wir beachten, daß beides, die kirchliche Lehre wie die Kirchenzucht, wiewohl sie an sich dem Gebiete der Objektivität angehören, doch in sich selbst eine Bewegung haben zu dem Subjekt hin. Es ist der Kirche niemals genug, eine Theologie und in ihr die höchste Wahrheit zu besitzen; sie hat sie nicht zur müßigen Befriedigung eines objektiven Wissensdranges, sondern zu dem Zwecke die Wahrheit mitzutheilen, zu lehren, zu verbreiten. Und ebenso ist

die Kirchenzucht nicht um ihrer selbst willen da, sondern es wird das Unheilige entfernt um das Heilige den einzelnen Gliedern der Kirche desto sicherer einzuverleiben. Von dieser Seite angesehen wird das, was bloßes Moment an dem Begriff der Kirche zu sein schien, eine Aeußerung ihres Lebens, eine Thätigkeit, somit ein Organ für einen bewußten persönlichen Willen. Hiemit ist für die Kirche der Zusammenhang nachgewiesen, den sie mit ihrem Stifter und Haupte hat. Sie erscheint nicht blos als der Ort für die geschichtlichen Nachwirkungen der Erscheinung Christi, sondern als die reale Fortsetzung seines persönlichen Lebens, als die beständig sich erneuernde Nachbildung seines individuellen Lebens in der Form der Gemeinsamkeit. So bekommen die beiden Thätigkeiten der Kirche, wodurch sie sich dem Einzelnen vermittelt, eine über ihren menschlichen Inhalt hinausgehende Bedeutung; sie werden persönliche Funktionen Christi als des die Kirche regierenden Hauptes. Die kirchliche Lehre wird die Predigt des Wortes Gottes (in dem Sinne von Mittheilung göttlicher Gedanken), die Kirchenzucht wird Verwaltung der Sacramente [1]). Vermöge dieser beiden, des Wortes Gottes in der Predigt und der Sacramente in einer sie vor Profanation schützenden Verwaltung regiert Christus die Kirche, und so besitzt sie in diesen ihren Lebensäußerungen die spezifischen Media, wodurch das göttliche Prinzip, das sie beseelt, in persönlicher Bethätigung sich ihr immer vollständiger einverleibt. Die in der Kirche dargebotne Welt objektiver göttlicher Gedanken und Handlungen ist zugleich eine solche, in welcher die göttliche Persönlichkeit in bestimmten Funktionen ihr Dasein kund giebt. Nun kann der Mystiker, wenn er sich von ihr bestimmen läßt, nicht mehr fürchten, die Unmittelbarkeit seines religiösen Lebens einzubüßen; denn das, dem er sich hingiebt, ist ein lebendiges Organ

---

1) Zur Erläuterung dieses vielleicht auffallend klingenden Satzes sei nur daran erinnert, daß geschichtlich die Kirchenzucht sich immer an den Kultus, als die schützende Wache um das Heiligthum, angeschlossen hat. Heiligeres besitzt die Kirche nicht als die Sacramente; aber sie besitzt sie auch nur dann wirklich, wenn sie sie vor der Berührung mit dem Unheiligen sichert.

der göttlichen Persönlichkeit, und weit entfernt die Unmittelbarkeit aufzuheben, ist es vielmehr eine wesentliche Bedingung derselben. Die Kirche in ihren Thätigkeiten ist ebenso Organ Gottes, wie der Mystiker im mystischen Zustand, sie ist es vermöge des Charakters der Allgemeinheit, der ihr zukommt, in viel reichhaltigerer und umfassenderer Weise, als er es sein kann. Darum ist die Unterordnung unter die Kirche eine nothwendige und naturgemäße Forderung für die Mystik. Die Erfahrung des Mystikers ist nur das Echo derjenigen, die die Kirche gemacht hat und von der sie Zeugniß giebt; der Gott, der aus ihm spricht, giebt nur Antwort dem, der in ihr schon geredet hat. Der Mystiker hat nur seine eigne Geschichte und den kleinen Kreis der Gemeinschaft, in der er lebt, vor sich, die Kirche hat die Erinnerung an eine unendlich große Geschichte, die bis in die letzten Wurzeln der göttlichen Offenbarung hinaufreicht. Der Mystiker ist mit seinen mystischen Erfahrungen auf die Zufälligkeiten seiner individuellen Lebensführung angewiesen, die Kirche besitzt organische Ordnungen, in denen sich die göttliche Einwirkung des sie beseelenden Hauptes stetig wiederholt. Was sich hier aus der Natur des Verhältnisses von Mystik und Kirche ergeben hat, bestätigt ein Blick auf die Geschichte. Ueberall hat sich die Mystik genöthigt gesehen, zu der Predigt des Wortes Gottes und der Verwaltung der Sacramente, diesen beiden Fundamenten, auf welchen das Leben der Kirche ruht, in eine bestimmte Stellung zu treten; aber sie ist nur da rein geblieben, wo sie sich denselben untergeordnet hat. Wo sie darauf ausgegangen ist, beides umzustoßen oder durch die Produkte ihres eignen Lebens zu ersetzen, ist sie der Ausartung in Pantheismus und Dualismus nicht entgangen. Doch darf man die Unterordnung nicht als ein passives Hinnehmen der von der Kirche gesetzten einzelnen Bestimmungen in beiden Gebieten verstehen. Dieß würde vielmehr die Mystik ersticken, statt sie reinigen. Die objektive Macht der Kirche besteht nicht in dem, was sie im Laufe der Zeit zur äußern Darstellung ihrer Lehre und Zucht hingestellt hat, und als Forderung dem Einzelnen nahe bringt, sondern in

demjenigen, was sich darin als Fortsetzung der ursprünglichen Lebensäußerung Christi kund giebt. So gestaltet sich in ihr auf der einen Seite die objektive Lehre als göttlicher Beruf zur Predigt des Wortes Gottes und auf der andern die Zucht als göttlicher Auftrag zur Verwaltung der Sacramente. Die Beglaubigung für beides liegt also in dem bewußten Zusammenhang mit den ursprünglichen Zeugnissen, die Christus selbst dafür abgelegt hat, für jenes in der Anknüpfung an die apostolische Predigt, für dieses in der Anknüpfung an die Einsetzung Christi. Wenn die Mystik oft genug versucht hat, auf diesen göttlichen Grund zurückzugehen, und von daher allein die Quellen ihrer eignen Reinigung und Erfrischung herzunehmen, so ist das keine Verirrung, sondern eine natürliche und gesunde Lebensäußerung, die grade das sucht, was sie selbst bedarf. Es folgt daraus, daß nicht jede von der Mystik ausgehende Polemik gegen einzelne Bestimmungen des Dogma's und des Kultus als eine Verleugnung ihrer normalen Stellung zur Kirche ausgelegt werden darf, vielmehr kann es grade der Anfang eines Heilungsprozesses sein, der dem kranken Organismus der Kirche zu Gute kommt.

Wir haben nun die wesentlichen Bestimmungen der Mystik und ihres Verhältnisses zur Kirche entwickelt. Wir könnten nun zu der uns noch übrig bleibenden Uebersicht ihrer Geschichte übergehen, wenn wir nicht noch einen Blick auf eine Erscheinung zu werfen hätten, die sich nach geschichtlicher Erfahrung vielfach mit der Mystik berührt hat, wiewohl wir für sie keinen Ort in unsrer Darstellung gefunden haben. Dieß ist nämlich die Gnosis. Schon in den Anfängen des Christenthums hat sich der Gnostizismus, eine eigenthümliche Formation der Gnosis, erzeugt, und wenn wir nicht unseren Prinzipien entgegen die Mystik auf ein sehr enges Gebiet beschränken wollen, so können wir nicht leugnen, daß in demselben mystische Elemente eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben. Die Frage ist also, wie verhält sich die Gnosis zur Mystik? Gehört beides nothwendig zusammen, so ist unsre Beschreibung des mystischen Gebiets unvollständig, indem ein wesentliches Element darin fehlt. Doch hier handelt es

sich vor allen Dingen um die Art, wie man den Begriff der Gnosis bestimmt; ist dieser deutlich, so wird sich leicht zeigen lassen, worin ihre Verwandtschaft und ihre Verschiedenheit von der Mystik besteht. Betrachten wir die Gnosis in den verschiednen Formen, wie sie sich sowohl in dem Alterthum, wie in der neuern Zeit, wo Jakob Böhme als der bedeutendste Repräsentant genannt zu werden verdient, geschichtlich ausgebildet hat, so ist soviel klar, daß sie immer darauf ausgeht, ein System eigenthümlicher religiöser Gedanken zu geben, welches das Universum sowohl von seiner physischen wie von seiner ethischen Seite umfaßt. Schon hieraus erhellt, daß die Gnosis dem objektiven Bewußtsein angehört und nicht, wie die Mystik, dem subjektiven. Alle systematische Gedankenbildung, sie sei auch sonst noch so fern von eigentlicher Wissenschaft, setzt ein Zusammenfassen eines in sich getheilten Gedankenstoffs voraus; dieß kann aber nur ein Resultat des besonnenen auf die Außenwelt gerichteten Denkens sein. Insofern hat die Gnosis mit der Philosophie eine innere Verwandtschaft; denn diese als die höchste Form des objektiven Bewußtseins kann sich nur in der Aufstellung eines Systems befriedigen. Nichts desto weniger hat sich die Gnosis von jeher auf das Bestimmteste von der Philosophie unterschieden, und zwar eben so sehr durch die Form, wie durch den Inhalt ihrer Gedankenbestimmungen. Durch die Form, insofern es ihr dabei nicht auf das ankommt, was die Philosophie grade als eine unerläßliche Aufgabe betrachtet, nämlich in abstrakter, dialektischer Methode bei dem Fortschritt ihrer Gedanken zu verfahren, indem sie sich vielmehr der Bilder, Personifikationen und mythischen Darstellungen bedient, um ihre Vorstellungen zu einer Einheit zu verbinden. Aber auch in Hinsicht des Inhalts ist sie von der Philosophie verschieden, denn sie beschränkt sich auf dasjenige Gebiet des geistigen Lebens, welches eine direkte Beziehung zu Gott in sich schließt. Daher wird man finden, daß die Gnosis nie Logik und Dialektik zum Gegenstand ihrer Spekulationen macht, wohl aber Religions- und Natur-Geschichte. In der That ist dieß beides der Gesammtinhalt aller gnostischen

Systeme, und zwar so, daß in der älteren Gnosis die Religionsgeschichte, in der neuern die Physik die Hauptrolle spielt. Für jene ist der Prozeß der in der gesammten Menschheit sich vollziehenden Offenbarungsgeschichte Gottes als der eigentliche Inhalt anzusehen, für diese ist die Idee des Menschen als des Mikrokosmos der Ausgangspunkt zu einer spekulativ-religiösen Naturbetrachtung. In diesem Vorwiegen des religiösen Stoffes ist nun zugleich der Zusammenhang der Gnosis mit der Mystik angedeutet. Am nächsten schließt sie sich der höchsten Form der intellektuellen Mystik an, nämlich dem Chiliasmus, auch dieser hat vermöge der ihm eignen oben beschriebnen Einheit den Charakter des Systematischen, nur ruht die Einheit hier durchaus auf empirisch-subjektiver Grundlage und hat die mystische Erfahrung zu ihrer Voraussetzung. Diese fehlt dem Gnostiker; die Einheit beansprucht daher bei ihm eine objektive Bedeutung, sie ist Produkt der Reflexion und ruht auf einer andern Basis als der der eignen Erfahrung. Sie ist nämlich allerdings bedingt durch das Vorhandensein solcher subjektiver mystischer Thatsachen, wie sie sich im Chiliasmus aussprechen, aber dieselben werden nicht bei dem Gnostiker selbst vorausgesetzt, sondern sie sind nur als Objekte seiner Reflexion ihm nahe gebracht. So steht die Gnosis zwischen Philosophie und Mystik in der Mitte; sie ist eine philosophische Spekulation und zugleich eine reflexionsmäßige Verarbeitung mystischer Anschauungen. Sie entlehnt von der Philosophie die systematische Form ihrer Spekulation, so wie den Ausgangspunkt zur Verknüpfung ihrer Einheit, von der Mystik den Stoff so wie die bildliche Ausdrucksweise. Eben aus diesem Grunde können wir der Gnosis, sofern wir nämlich dieses Wort in dem geschichtlichen Sinne nehmen, keinen bleibenden Werth zuschreiben. Sie ist ebensosehr eine zu ihrem Ziele nicht gelangte Philosophie, wie eine ihres empirischen Grundes vergessende Mystik. Nichtsdestoweniger giebt es in der Entwicklung des geistigen Lebens der Menschheit Zustände, wo die Gnosis ihre vollkommen berechtigte Stelle hat. Ueberall da, wo sich eine neue religiöse Gesammtanschauung geltend macht und in Conflikt tritt

mit älteren, entsteht das Bedürfniß beides in eine spekulative Einheit zusammenzufassen, noch ehe die Mittel vorhanden sind, dieß in völlig geeigneter Weise zu vollziehen; ist nun der philosophische Trieb noch nicht zu voller Klarheit durchgebildet oder durch anderweitige Impulse in seiner Entwickelung gehemmt, so werden aus der Mystik Elemente entlehnt, um dem Bedürfniß zu genügen. So entstand der ältere Gnostizismus als das Christenthum in dem Conflikt mit dem Heidenthum und Judenthum seine weltüberwindende Macht zu beweisen anfing, und zu gleicher Zeit in den auf dem Wege mystischer Erfahrung gewonnenen Bereicherungen der religiösen Lebensanschauung die Kraft des christlichen Prinzips thatsächlich vor Augen legte. War der Mystiker durch seine Erhebung Herr über die verschiednen Stufen geschichtlicher Frömmigkeit, deren Reflex sich in seinem Innern spiegelte, so benutzte der Gnostiker diese Herrschaft im Intresse des objektiven Bewußtseins, und gestaltete daraus ein System mythologischer Theogonie, deren unfertige Vorstellungsform ebensosehr von dem Mangel durchgebildeter Spekulation wie von der Abkunft aus der mystischen Bilderwelt Zeugniß ablegte. Hieraus erklärt sich zugleich, warum dieser ältere Gnostizismus eine solche Neigung zeigt, dem religiösen Synkretismus seiner Zeit sich anzuschließen und seinerseits zu fördern. Weil ihm das subjektive religiöse Interesse fehlt, oder wenigstens relativ in den Hintergrund getreten ist, so gelten ihm die verschiednen Religionsformen nur als Mittel zur Einkleidung spekulativer Gedanken, und er scheut sich ebensowenig aus den disparatesten philosophischen Systemen wie aus den hergebrachten religiösen Anschauungen die Elemente für seine Systeme zu entlehnen. Die moderne Gnosis, als deren ersten Repräsentanten man, abgesehen von den mittelalterlichen Anfängen in der Kabbala, Paracelsus ansehen kann, entstand, als eine neue tiefere Naturbetrachtung die einseitig scholastische Richtung auf das Gebiet des intellektuellen Lebens durchbrach. Wenn hier die Beziehung auf mystische Erfahrungen zu fehlen scheint, so gilt dieß nur von ihrer ersten fast ganz gestaltlosen Erscheinung. Später in Valentin Weigel

eine solche praktische Tendenz verbindet, die der eigenthümlichen Sphäre dieser Seite der Mystik entspricht. Wie wir nun schon oben ausführten, daß der Charakter der mystischen Praxis der Dualismus ist, so folgt daraus, daß alle Gnosis, welche als Inhalt einer häretisch-mystischen Gemeinschaft deren zusammenhaltendes Band bildet, eine dualistische Grundanschauung haben wird. Durch diesen dualistischen Charakter wird sie im Stande sein, die Zweiheit der religiösen Sittlichkeit, die sich hier naturgemäß erzeugt, bis zu einer organisirten Gegensätzlichkeit zweier religiösen Lebenszustände ebensosehr praktisch durchzuführen, wie theoretisch zu rechtfertigen. Damit ist zugleich der Grundcharakter der Organisation dieser mystischen Gemeinschaft angegeben: überall werden zwei Klassen von Mitgliedern unterschieden, die electi und die auditores, die Pneumatiker und die Psychiker. Je weniger also die ethische Mystik aus sich selbst im Stande ist, eine ihr gemäße Theorie zu erzeugen, desto willkommner ist ihr die Anschließung an die Gnosis, weil sie in ihr erhält, was sie um ihrer selbst willen braucht. — Was die intellektuelle Mystik betrifft, so liegt ihr die Gnosis ferner, eben weil sie in sich selbst schon besitzt, was sie ihr zu geben im Stande wäre. Auch ist bei ihr das Bedürfniß nach Vergesellschaftung minder groß, denn jeder Mystiker in dieser Sphäre lebt ein einsames Leben, er ist befriedigt, wenn er einen Kreis gleichgestimmter Seelen findet, die an der Mittheilung seiner mystischen Anschauungen sich erfreuen. Auf diesen praktisch umgestaltend einzuwirken, liegt ihm fern, er begnügt sich mit der ruhigen Empfänglichkeit, die ihm ungesucht entgegen kommt. Seine Wirksamkeit bleibt am liebsten eine vor den Augen der Welt verborgene, nur auf die Mittheilung durch Wort und Schrift beschränkte und auf Erhöhung der innern Beschaulichkeit gerichtete. Wenn sich dennoch zuweilen gnostische Elemente hier einmischen, so ist das allemal ein Zeichen davon, daß die Mystik nicht rein in ihrem Gebiete geblieben ist, sondern die Philosophie ihrer Zeit in sich aufgenommen hat. Am meisten wird dieß geschehen mit solchen gnostischen Systemen, die auf pantheistischer Grundlage ruhen, weil diese einem ver-

wandten Zuge begegnen, der, wie wir früher ausführten, diese Seite der Mystik zum Pantheismus zieht.

Nachdem wir das Gebiet der Mystik in allen seinen Theilen kennen gelernt und ihr ihre Stellung zu der Kirche und der Gnosis angewiesen haben, bleibt uns nur noch übrig in kurzer Uebersicht einen Blick auf die geschichtliche Entwickelung zu werfen, welche die Mystik im Verlauf der Zeit durchgemacht hat. Es versteht sich von selbst, daß wir uns dabei auf die Geschichte der christlichen Mystik beschränken; denn da erst in der Erscheinung Jesu Christi die volle Vereinigung der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit thatsächliche Wahrheit geworden ist, so kann erst auf dem Grunde des Glaubens an Christum eine so innige Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, wie sie die Mystik voraussetzt und anstrebt, wirklich statt finden. Erst mit dem Eintritt des Christenthums giebt es daher eine wahre Mystik; alles, was auf dem Gebiete der außerchristlichen Religionen dem ähnliches vorgekommen ist, kann nur als Vorandeutung oder Nachbildung dessen, was im Christenthum wirklich geworden, betrachtet werden. Es könnte allein die Geschichte der alttestamentlichen Theokratie davon ausgenommen werden, in welcher sich allerdings bedeutungsvolle Ansätze wahrer Mystik vorfinden, aber es treten hier zugleich eigenthümliche Bedingungen ein, die es verhindern, daß sich diese Ansätze vollständig entfalten. Wir werden daher auch von dieser abzusehen haben.

Als die früheste Erscheinung der christlichen Mystik dürfen wir wohl das Zungenreden ansehen, welches zuerst bei dem Pfingstfest als äußeres Zeichen des durch die Ausgießung des h. Geistes gesteigerten Seelenlebens hervorbricht, und seitdem ein constantes Element der ersten christlichen Begeisterung in den apostolischen Gemeinden bildet, und daher fast überall sich wiederholt. In demselben ist keimartig die Doppelheit der mystischen Erhebung beschlossen; es ist ebensosehr der intellektuellen wie der ethischen Mystik zugekehrt. Dieß zeigt sich darin, daß das Zungenreden nicht allein als ein dem eignen Geiste allein verständliches Reden von den Geheimnissen Gottes beschrieben wird,

vgl. 1. Cor. 14, 2, sondern auch fast überall in der Begleitung von ekstatischen Zuständen auftritt [1]). Aus eben diesem Grunde, daß sich hier die beiden Grundtypen der Mystik ihrer Natur gemäß noch nicht von einander geschieden haben, erscheint das Zungenreden gelöst von der individuellen Beschaffenheit des Subjektes ein Gemeingut der Gemeinde; kein Einzelner tritt auf, der es als sein besondres χάρισμα geltend machen könnte, vielmehr überall, wo die erste Verkündigung der apostolischen Predigt wie ein Blitz in die umnachteten Gemüther einschlägt, erzeugt sich diese eigenthümliche Erscheinung, welche in der Plötzlichkeit des momentanen Ergriffenseins vom göttlichen Geiste die Unfähigkeit der menschlichen Seele zur vollständigen Aufnahme des sie bewegenden Impulses darstellt. Wir finden daher, daß später, als auf der einen Seite eine katechetische Unterweisung, und auf der anderen eine gemeinsame christliche Sittenzucht die Aufnahme in die Gemeinde vorbereitete und demgemäß ein geordneter Kultus entstand, die Glossolalie verschwand, und an ihre Stelle theils die Prophetie theils die Ekstase trat.

Wenn wir von dem Zungenreden als dem ersten Hervorbrechen der Mystik in dem christlichen Gemeindeleben absehen, so finden sich in dem Umkreise des apostolischen Christenthums an den beiden Hauptaposteln, Paulus und Johannes die Typen aller Mystik entschieden angedeutet. Paulus ist ein Repräsentant der ethischen Mystik, Johannes der intellektuellen; jener, obwohl der Apostel der Glaubensgerechtigkeit, war doch nicht fremd der mystischen Erhebung auf dem Wege reinigender Askese [2]), er erzählt selbst von Ekstasen als bedeutungsvollen Momenten seines innern Lebens [3]). Was den Johannes betrifft, so wird er

1) Die Art, wie Paulus von der Glossolalie redet, besonders, wenn er sie von der Prophetie unterscheidet, macht durchaus den Eindruck, daß darunter ein unwillkührliches Hervorbrechen einer erhöhten religiösen Stimmung zu denken ist. Der Ausdruck dafür ist der unmittelbare Ton, noch ehe er zu einem bestimmten verständlichen Wort geworden ist. Alles dieß sind Erscheinungen, die auf eine gesteigerte Willensaffektion hindeuten.

2) Vergl. Apostelgesch. 18, 18. 21, 24—26.

3) Vergl. 2 Cor. 12, 1—4. Apostelgesch. 16, 9. 18, 9. 20, 23. 22,

wenigstens in der kirchlichen Tradition, über deren Richtigkeit wir hier kein Urtheil abgeben wollen, als der erste Repräsentant der christlichen Apokalyptik angesehen. Wir haben früher ausgeführt, wie die mystische Contemplation sich nur im Chiliasmus vollendet; wenn nun, wie allgemein zugestanden wird, das Evangelium Johannis besonders sich durch die intuitive Form der Darstellung des Lebens Christi auszeichnet, so wird es von unserm Gesichtspunkt aus nur natürlich erscheinen können, daß eine Individualität, der es gegeben war, das vierte Evangelium zu schreiben, auch geeignet sein mußte eine Offenbarung, wie sie die Apokalypse enthält, zu empfangen. Wenn wir sonach in Paulus und Johannes die ersten individuell ausgeprägten Anfänge der christlichen Mystik nachweisen können, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß hier nicht mehr als der Keim einer weitern Entwickelung vorliegt. Diese selbst zu geben lag nicht in dem Beruf der Apostel. Sie waren angewiesen auf die objektive Seite des christlichen Lebens, sie sollten die Kirche gründen und ihre Lehrer werden für alle Zeiten; die Mystik auszubilden lag ihrem Beruf fern. Es ist daher ganz natürlich, daß sich in der Wirksamkeit dieser beiden großen Apostel kaum eine Spur der in ihnen vorgebildeten Mystik wiederfindet. Sie haben keine mystischen Traditionen hinterlassen, keine mystischen Schulen gestiftet; was sie von Mystik besaßen, blieb ihr eignes Heiligthum, und trat gegen die nach außen gehende großartige Thätigkeit zur Ausbreitung und Befestigung der Kirche in den Hintergrund. Ganz besonders gilt dieß von Paulus. So sehr sich

---

17. 23, 11. Auch die wunderbare Bekehrung des Apostels kann in diese Kategorie gestellt werden. Daß in diesen Ekstasen auch Visionen eine Hauptrolle spielen, darf nach dem früher Bemerkten an dem Grundcharakter der Paulinischen Mystik nicht irre machen. Ob in Galat. 6, 17 eine ähnliche Stigmatisirung gemeint ist, wie sie Franziskus von Assisi erfahren hat, oder ob hier nur die bildliche Bezeichnung der um Christi willen erduldeten Leiden ausgedrückt ist, mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls liegt darin der echt mystische auf lebendiger Erfahrung ruhende Gedanke, daß das eigne Leiden eine subjektive Nachbildung des Leidens Christi sei. Auch Galat. 2, 20 drückt diesen Gedanken nur allgemeiner gewendet aus.

in ihm bei der öftern Wiederholung seiner ekstatisch-visionären Zustände ein bestimmter mystischer Habitus scheint ausgebildet zu haben, so weiß er doch seine individuelle Gabe der ihm gewordnen apostolischen Mission unterzuordnen. Ja selbst von dem, was er in jenen Zuständen mystischer Entzückung erfahren, spricht er niemals in seinen Briefen; nur einmal nöthigt ihn die Anfeindung seiner Gegner die Thatsache derselben zu erwähnen, aber er thut es nur, um des praktischen Zweckes willen, seine angefeindete apostolische Würde dadurch zu beglaubigen, den Inhalt aber der ihm gewordnen Offenbarungen, obwohl er durch den Namen Paradies die Fülle göttlicher Seeligkeit ahnen läßt, die er dabei empfunden hat, verschweigt er, als *ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.* 2 Cor. 12, 4. Es sind ihm heilige Geheimnisse, die der Kirche im Ganzen, deren Dienst sein Leben geweiht war, nicht zu wissen noth thut. Bei Johannes, wenn wir ihm die Abfassung der Apokalypse zuschreiben dürfen, ist allerdings das Geheimniß seiner Mystik offenbar geworden. Aber einmal stand derselbe allen Nachrichten zufolge, die wir von seinem spätern Leben besitzen, nicht in demselben Grade im Mittelpunkte großartiger auf das Ganze der Kirche gerichteter Wirksamkeit, wie Paulus; und sodann lag seiner Mystik, wie wir früher bemerkten, ihrer eignen Natur nach der Uebergang in das allgemeine Leben der Gemeinde viel näher, als es bei der Mystik des Paulus der Fall sein konnte. Doch erscheint auch Johannes keineswegs als das Haupt einer eigenthümlichen geschichtlich fortwirkenden Mystik. Der Höhepunkt apokalyptischer Vollendung, den die Johanneische Mystik erreichte, war zu sehr dem gewöhnlichen Maaß mystischer Erfahrung entrückt, als daß sie unmittelbar zum Vorbild für nachahmende Schüler hätte dienen können. Der Chiliasmus in der Kleinasiatischen Kirche mag allerdings in geschichtlichen Zusammenhang mit der Johanneischen Apokalypse gestanden haben; aber er für sich allein ist kein Beweis für das Vorhandensein einer dem Johannes nachgebildeten Mystik, denn er ist unverkennbar etwas ganz anderes, als er im Sinne des Johannes war. Er erscheint

vielmehr von der mystisch-empirischen Basis, die er in der Apokalypse hat, gelöst; er ist ein Bestandtheil der kirchlichen Lehre geworden, und also aus dem subjektiven Gebiet der Mystik in das der objektiven Kirchlichkeit übertragen. Auch Johannes also, wie Paulus, steht einsam da in der Geschichte der Mystik, beide haben unmittelbar keine Nachfolger und Jünger gehabt.

Die Bedingungen eines geschichtlich bedeutsamen Hervortretens der Mystik waren erst gegeben, als die Kirche, gelöst von der überragenden Persönlichkeit ihrer Gründer, der Apostel, ein selbstständiges Leben zu entfalten begann. Mit der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts tritt dieser Zeitpunkt ein; mit ihm beginnt daher erst im eigentlichen Sinn die Geschichte der Mystik. Die Anfänge der Episkopalverfassung, welche zunächst aus dem Bedürfniß nach einer reinern und geordnetern Gestaltung des Kultus und des Gemeindelebens entstand, so wie die ersten Ansätze zu einer bestimmten kirchlichen Lehre im Gegensatz gegen die Verirrungen des Gnostizismus sind zugleich für die Entwickelung der Mystik von Bedeutung geworden; erst jetzt tritt sie hervor als eine bleibende, geschichtlich sich fortpflanzende Erscheinung des christlichen Lebens. Hier offenbart sich nun sogleich der doppelte Typus aller Mystik, indem der eine Zweig derselben, die ethische Mystik zuerst selbstständig sich geltend macht. Die Priorität derselben in der geschichtlichen Entwicklung ist in der Natur der Sache begründet. Denn einmal stellte sich der ethische Geist des Christenthums am entschiedensten der vorhandnen theils jüdischen theils heidnischen Lebenssitte entgegen, und arbeitete damit der mystischen Vertiefung des Gegensatzes unmittelbar vor. Dann hatte die intellektuelle Mystik in dem Gnostizismus ein allerdings höchst unvollkommnes Surrogat ihrer Bethätigung erhalten, und es mußte erst die kirchliche Lehre aus der Spannung, in welche sie der Gegensatz gegen die Häresien der Gnostiker gesetzt, zu einem gewissen Abschluß gebracht sein, ehe innerhalb der Kirche selbst der mystische Trieb nach dieser Seite hin sich Bahn brechen konnte. Von nun an bilden beide Seiten der Mystik zwei von einander geschiedne Ströme, die sich erst im Mittelalter wieder

berühren, bis sie in der Reformationszeit sich gegenseitig durchdringen und in Folge der dadurch entstandnen Gährung in neuen Formen erscheinen, die sich dann wieder trennen.

Die erste Gestalt, in welcher die ethische Mystik auftritt, ist der Montanismus. An ihm zeigt sich sehr bestimmt der Charakter ausgeprägt, den wir oben für diese Seite der Mystik entwickelt haben. Ascese ist sein Ausgangspunkt, Steigerung derselben sein Ende, Ekstase der Mittelpunkt und das charakteristische Kennzeichen seiner Erscheinung. Der dogmatische Inhalt ist dem Montanismus gleichgültig, er ist zufrieden mit dem, was ihm die Kirche davon bietet; seine Tendenz ist nur dahin gerichtet, die ascetisch-sittlichen Forderungen, die schon längst in der Kirche galten, zu steigern. Daher Fastengebote, Enthaltung von der Ehe, strenge Büßungen, Absagung von aller Berührung mit heidnischer Lebenssitte, freiwilliges Märtyrerthum, das sind die Forderungen, die der Montanist an die Kirche stellt. Er will sie also nicht neue Wahrheiten lehren, er will nur ihr Gewissen schärfen. Er begründet seine Anforderungen auf unmittelbare Offenbarungen des göttlichen Geistes, die ihm in ekstatischen Zuständen geworden sind. Hierin allein steht er in Widerspruch mit den Ansprüchen der Kirche, die schon angefangen hat, ihre Gesetze durch eine in klerikalischer Abstufung sich gliedernde Ordnung aussprechen und geltend machen zu lassen. Aber doch waren damals dergleichen Erscheinungen in Folge der das apostolische Zeitalter auszeichnenden *χαρίσματα* nicht so etwas seltenes [1]). Daher finden wir in der ersten Zeit des auftretenden Montanismus ein merkwürdiges Schwanken in dem Urtheil der ausgezeichnetsten Kirchenlehrer über diese Erscheinung; sie wagen es nicht, sie gradezu zu verwerfen, und mit den Häresien der Gnostiker in eine Klasse zu setzen, dennoch sind sie

1) Vergl. Eusebius hist. eccles. V, 3. *Πλεῖσται γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποιΐαι τοῦ θείου χαρίσματος εἴςετι τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐκτελούμεναι, πίστιν παρὰ πολλοῖς τοῦ κἀκείνους προφητεύειν παρεῖχον* sagt Eusebius zur Entschuldigung, daß sich so Viele von den Montanisten haben täuschen lassen.

auch nicht ganz mit dem Vorgeben der göttlichen Offenbarungen einverstanden. Endlich siegt der nach äußerer objektiver Gestaltung ringende Geist der Kirche, und sie verwirft, was sie früher theilweise gebilligt, indem sie sich als katholische Kirche alle Prädikate aneignet, die der Montanismus für seine subjektiven mystischen Offenbarungen in Anspruch genommen hat. — Nicht minder zeigt der Montanismus ein andres eigenthümliches Merkmal der ethischen Mystik, das ist nämlich sein Streben nach separatistischer Gemeinschaft innerhalb des großen Ganzen der Kirche. Der Montanismus tritt nicht etwa als eine isolirte Erscheinung in einigen Individuen auf, er erscheint vielmehr sogleich als zusammenhaltendes Band einer wenn auch noch so kleinen Gemeinschaft gleichmäßig Erweckter [1]). Schon der erste Stifter **Montanus** geht darauf aus Anhänger zu sammeln, und trifft Anstalten, wodurch denselben eine bestimmte äußere Organisation gegeben wird [2]). Eben dadurch gelang es dem Montanismus sich eine längere Dauer zu verschaffen, als seine auf vorübergehenden ekstatischen Zuständen beruhende Entstehung erwarten ließ. — Aus allen den angeführten Merkmalen dürfen wir mit Gewißheit schließen, daß der Montanismus im Kreise Paulinischer Wirksamkeit entstand, und aus den Nachwirkungen des in Galatien so tief eingedrungenen Paulinischen Christenthums seine Nahrung zog. Wenn darauf hingewiesen ist, daß auch Einflüsse der Phrygischen Nationaleigenthümlichkeit sich in ihm geltend machten, so ist dieß wohl zuzugeben, hebt aber den Grundcharakter des Paulinismus nicht auf. Man könnte nur anführen, daß die Bezeichnung des Geistes als Paraklet und die stark aus=

---

1) Vergl. **Eusebius Hist. eccles.** V, 16. Ein ungenannter Schriftsteller, der nach Ancyra in Galatien, einem Sitze der Sekte kam, sagt, daß die Gemeinde dort ganz voll davon sei (*ἐκκλησίαν ὑπὸ τῆς νέας ταύτης οὐχ, ὡς αὐτοί φασι, προφητείας, πολὺ δὲ μᾶλλον — ψευδοπροφητείας διατεθρυλλημένην*).

2) Ebendaselbst V, 18. *Ὁ Πέπουζαν καὶ Τύμιον Ἱερουσαλὴμ ὀνομάσας — τοὺς πανταχόθεν ἐκεῖ συναγαγεῖν ἐθέλων ὁ πρακτῆρας χρημάτων καταστήσας ὁ ἐπ᾽ ὀνόματι προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος.*

gesprochne chiliastische Tendenz eher auf Einflüsse des Johannes schließen lasse, dessen Wirksamkeit in Ephesus ohnehin durch die Nähe der Oertlichkeit sich unwillkührlich geltend machen mußte. Allerdings läßt sich nicht in Abrede stellen, daß in gewissem Grade Johanneische Einwirkungen im Montanismus unverkennbar sind; der Grundcharakter desselben aber ist von der Johanneischen Mystik völlig verschieden. Der ethische Gehalt, den der Montanismus in sich trägt, findet bei Johannes keinen Anhalt, alles, dagegen, was diesem eigenthümlich ist, fehlt ihm. Auch der Begriff des Paraklet im Montanismus ist ein andrer als im Johanneischen Evangelium, nur den Namen haben beide gemein; der Montanistische Paraklet ist vielmehr das Paulinische πνεῦμα. Vgl. 2 Cor. 4, 17. Dieß zeigt sich besonders in der Beziehung des Paraklets zu Christo. Bei Johannes erscheint er als das die Person Christi verklärende und verständlich machende Prinzip vgl. Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 14. Im Montanismus ist dieser innige Zusammenhang mit der Person Christi gelöst; er erscheint unabhängig von derselben als das alle göttlichen Offenbarungen von den alttestamentlichen Prophetieen an bis zu den neuesten des Montanus vermittelnde Prinzip. Er ist die den Menschen unmittelbar beseelende Kraft, die lebendige Causalität der auf sittliche Reinigung ausgehenden göttlichen Forderungen, er ist Prinzip der χαρίσματα in der Kirche, grade so wie es Paulus darstellt. Vgl. 1 Cor. 12, 4. 7—11.[1]) In demselben Maaße, als die

1) Es ließen sich für diese Stellung des Paraklet im Montanismus zahlreiche Belege anführen. Es seien nur folgende namhaft gemacht. Eusebius hist. eccles. V, c. 16. wird ein Ausspruch der Maximilla angeführt: οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμα εἰμὶ καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. Bei Tertullian ist der Paraklet keineswegs ein die Person Christi verklärendes Prinzip, sondern sein Geschäft ist die sittliche Reinigung, die das Christenthum fordert, zur Vollendung zu bringen. Vgl. de Virgin. veland. c. 1. Quae est paracleti administratio nisi haec, quod, disciplina dirigitur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? ferner Adv. Praxeam c. 1. Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit. Paracletum fugavit et patrem crucifixit. Die Verleugnung der Montanistischen Prophetie gilt dem Tertullian für ein Vertreiben des Paraklet, zum deutlichsten Zeugniß, daß er in dem-

höheren Forderungen montanistischer Sittlichkeit nicht durchzudringen vermochten, erzeugte sich der aller ethischen Mystik immanente Gegensatz der Pneumatiker und Psychiker. Hieraus folgte dann ferner, daß der Montanismus bei seiner vorherrschend ethischen Richtung sich auf den Zusammenhang mit dem Alten Testamente zurückgeworfen sah, und, wie er ohne Zweifel einer schon vorhandnen gesetzlichen Richtung in der Kirche sein Dasein mit verdankte, diese auf eigenthümliche Weise steigerte. Damit verlor er aber wiederum das spezifisch Christliche, was ihm ursprünglich beiwohnte; die Reste des Paulinischen Christenthums, aus denen er sich anfänglich genährt hatte, verblaßten immer mehr, und da zu gleicher Zeit sein Verhältniß zur Kirche in Folge der sich bald darauf bildenden römischen Hierarchie immer gespannter wurde, so versank er mehr und mehr und, wurde endlich eine Beute der die Kirche umlagernden häretischen Richtungen. Der entartete Montanismus, der ursprünglich ein bedeutungsvolles Ferment der Kirche gewesen war, wurde der Anfangs-

---

selben eben das Prinzip der neuen Offenbarungen sieht. Den christologischen Irrthum des Praxeas bringt er gar nicht mit dem Paraklet in Beziehung; wäre er von Johanneischer Anschauung ausgegangen, so hätte er es thun müssen. — Hier sei nebenbei die Bemerkung erlaubt, wie verkehrt es ist, aus der Gleichheit des Namens Paraklet zu schließen, daß das Johanneische Evangelium und der Montanismus demselben Kreise religiöser Anschauungen angehören, und jenes daher ein Produkt des 2. Jahrhunderts sei. So Schwegler in dem Buche: das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung II. Bd. Tüb. 1846 S. 368. Hier heißt es: „Jene Theorie vom Paraklet (im vierten Evangelium) hat ihre ursprünglichen genetischen Motive nur im Zusammenhang der montanistischen Richtung." Man muß vielmehr umgekehrt sagen, daß das Herübernehmen eines Namens für einen Begriff, der demselben fremd ist, voraussetzen läßt, daß die ursprüngliche Bedeutung desselben im Laufe der Zeit oder wenigstens in dem Kreise, wo dieß geschah, schon verloren gegangen war, und er demnach leicht in einem andern Sinne genommen werden konnte, als er zuerst gemeint war. Also grade dieser Umstand, daß die Montanisten zur Bezeichnung des Geistes den Ausdruck Paraklet wählten, beweist, daß das Evangelium Johannis eine längst vorhandne Geltung hatte, indem es selbst da, wo eine von andren Motiven ausgehende religiöse Richtung auftrat, auf deren Ausdrucksweise unwillkührlichen Einfluß ausübte. Wäre es erst damals entstanden, so wäre ein solcher Einfluß unerklärlich.

punkt des häretischen mystischen Sektenwesens, er verband sich mit dem Manichäismus, und ist in dieser Gestalt der Kirche durch alle ihre Entwickelungen im Morgen- und Abendlande gefolgt, wie ein gespenstischer Geist, der nicht zur Ruhe kommen kann, weil er den berechtigten Ort seiner Wirksamkeit noch nicht gefunden. Die Kirche bildete sich immer weiter nach der gesetzlichen Seite aus, aber sie verlor zugleich in demselben Maaß die Macht, den freien Regungen der ethischen Mystik mit ihrem Anspruch auf allgemeines Priesterthum den richtigen Spielraum anzuweisen. Diese, von der schützenden Hand der Kirche verlassen, warf sich dem Gnostizismus in die Arme. Und so entstand jener verborgne, aber doch stetig fortschreitende Strom manichäischer Sekten, die bis in die Reformationszeit hindurch die sichere Ruhe der Kirche störten. Zwar ist auch innerhalb der katholischen Kirche der Trieb der ethischen Mystik nicht völlig erstickt worden; er machte sich Luft theils in den bizarren Erscheinungen der Säulenheiligen, theils in einzelnen Formen des älteren Mönchsthums. Aber alles dieß waren gleichsam nur sporadische Ausbrüche eines gewaltsam zurückgehaltnen Vulkans; in ihnen ist kein Ansatz zur mystischen Gemeinschaft und keine darauf ruhende geschichtliche Fortentwickelung bemerkbar. Erst im Mittelalter durch das Auftreten der Bettelorden gewinnt dieser Trieb neues Leben in der Kirche, und berührt sich eben dadurch mit den häretischen Richtungen seiner Zeit.

Der nächste Anknüpfungspunkt manichäischer Gnosis an den Montanismus bot auf der einen Seite die Unterscheidung der Psychiker und Pneumatiker und der darauf beruhenden doppelten Lebensweise dar, auf der andern Seite der Versuch die neuen Offenbarungen mit der gesammten Geschichte der Menschheit in ein Ganzes zusammenzufassen. Durch jene ergab sich ein praktischer Dualismus, der zunächst in der Menschenwelt seine Bedeutung hatte, aber leicht theoretisch zu einer Doppelheit zweier Urprinzipien gesteigert werden konnte. In diesem machte sich ein intellektueller Trieb geltend, der von der objektiven Autorität der Kirche gelöst, willkührlichen Spekulationen freien Eingang ver-

schaffte. Man unterschied bald drei oder vier Offenbarungsstufen, die des Gesetzes, der Propheten, Christi und des Paraklet. Die nothwendige Consequenz war, den Aposteln die Gabe des Parakleten abzusprechen, und sie nur den montanistischen Propheten zuzuschreiben [1]). Hiemit war die Objektivität der christlichen Kirche und ihrer geschichtlichen Entwickelung verlassen, und so konnte es nicht fehlen, daß ein gnostisches System, welches gleiche streng ascetische Forderungen als die nothwendigen Ergebnisse seiner Gesammtanschauung geltend machte, sich an die Stelle der anfangs für unantastbar erklärten kirchlichen Glaubensgrundlage setzte. Der Manichäismus, ursprünglich aus einem ganz andern, dem Christenthum fern liegenden Ideenkreise entsprossen, übernahm diese Rolle; er ward der dogmatische Hintergrund und das zusammenhaltende Band der ursprünglich im Montanismus hervorbrechenden ethischen Mystik [2]). Daß grade der Manichäismus es war, der sich als das geeignetste gnostische System darbot, hat außerdem, daß der öfter erwähnte dualistische Charakter dieser Mystik eine natürliche Verwandtschaft zu ihm zeigt, noch einen besonderen Grund. Die manichäische Gnosis ist nämlich unter allen ältern gnostischen Systemen zwar nicht das folgerichtigste, aber wohl das reichhaltigste und tiefste. Es vereinigt beide Seiten der Gnosis in sich, die ältere eines

1) Tertull. de Virgin. veland. c. 1. De monogam. c. 14. De resurrect. carnis 10. adv. Marcion. V, c. 4. 8. 11. 17. — Tertullian selbst zieht nicht jene Consequenz; sein christliches Gewissen hielt ihn davon zurück; dagegen ist sie in dem unächten Zusatz zu den Präscriptionen c. 52 gemacht, und wir sehen keinen Grund die Wahrheit der Angabe zu bezweifeln, da sie bei den Montanistischen Voraussetzungen sich ganz von selbst ergeben mußte.

2) Es soll damit nicht gesagt sein, als wenn der Montanismus in geschichtlichen Zusammenhange stände mit dem spätern Manichäismus; ein solcher ist wenigstens nicht nachweisbar, wiewohl es Beachtung verdient, daß auch Mani sich als der von Christo verheißene Paraklet betrachtet wissen will. Aber wie ist es wohl anders zu erklären, daß der Manichäismus in den Bogomilen, Katharern, Albigensern und andern Sekten des Mittelalters einen so bedeutenden Einfluß innerhalb des Christenthums gewonnen, als durch die Annahme, daß er sich eben mit einer Richtung verband, die hier eine nothwendige Stelle hatte.

spekulativen Religionssystems und die moderne einer spekulativen Naturphilosophie [1]). In ihm ist der ganze Schatz der christlich-griechischen und jüdisch-orientalischen Geheimlehre zu einem tiefsinnigen System verarbeitet, das durch eine demgemäße äußere Organisation sich auch dem Uneingeweihten verständlich und annehmbar zu machen wußte. Doch darf man nicht übersehen, daß bei der Verschmelzung des Manichäismus mit jener aus dem Christenthum stammenden Mystik eine nicht unbedeutende Veränderung mit ihm vorging. Die gnostischen Elemente traten in den Hintergrund, und andere dem Christenthum verwandtere Beziehungen an deren Stelle. Besonders ward der Stifter Mani gegen Christum und die Apostel zurückgestellt; so konnte, ohne daß die manichäische Grundanschauung im Wesentlichen aufgegeben wurde, sich bei jenen Sekten der Gedanke festsetzen, daß sie das wahre Christenthum im Gegensatz gegen die durch die katholische Hierarchie entstandenen Verunstaltungen desselben festhielten. Von diesem Gesichtspunkt aus ist allein ihre constante Polemik gegen die katholische Kirche zu verstehen.

Während die ethische Mystik in ihrer weitern Ausbildung aus dem Kreise der katholischen Kirche ausschied, gewann diese dagegen an der sich ihr immer tiefer einverleibenden intellektuellen Mystik einen höchst bedeutsamen Faktor ihres innern Lebens. Wir haben schon erwähnt, daß Johannes als der erste Repräsentant derselben anzusehen ist, aber zu gleicher Zeit, daß er einsam, ohne Hinterlassung einer mystischen Schule dasteht. In dem Kreise der nach ihm sich bildenden kleinasiatischen Kirche finden wir nur matte Spuren einer mystischen Tendenz. Auch der Verfasser des Hirten des Hermas, obwohl er sich viel in Darstellung von Visionen bewegt, ist doch nichts weniger als eine mystische Natur. In ihm ist alles Reflexion, moralische Betrachtung, das Bild Einkleidung abstrakter Gedanken; daher

1) Bemerkenswerth ist, daß die Idee des Menschen als Mikrokosmos eine bedeutende Rolle im Manichäismus spielt; sie wird sogar durch sinnreiche Gebräuche symbolisirt. Dieß wie manches andere erinnert ganz bestimmt an Jakob Böhme.



sich seine Visionen in nichts von den Gleichnissen unterscheiden. In beiden bilden die durch unzählige Fragen nach der Deutung motivirten Erklärungen die Hauptsache: nie wird aber ein echter Mystiker seine Bilder erklären, weil ihm Bild und Gedanke unmittelbar eins sind. Die Visionen können daher nur als ein vielleicht in dem Kreise seiner nächsten Leser beliebtes Darstellungsmittel angesehen werden, was die phantasielose, auf das praktische Leben gerichtete Natur des Verfassers mit großem Ungeschick handhabt; in ihm sind sie durchaus nichts selbsterlebtes, daher ihre Farblosigkeit und Mangel an Anschaulichkeit [1]. — In der alexandrinischen Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts ist zwar ein der Johanneischen Mystik analoges Element nicht zu verkennen; Clemens und Origenes sind in dieser Beziehung vor allen andern zu nennen. Dennoch ist es bei ihnen noch nicht bis zu eigentlicher Mystik gekommen. Der vorherrschende Trieb nach objektiver Gestaltung des christlichen Lebens, der in der ganzen Kirche arbeitete und in praktisch-ethischer Beziehung die Hierarchie erzeugte, war zu gewaltsam, als daß die subjektiven Regungen mystischer Erfahrung sich geltend machen konnten; die alexandrinische Kirche folgte gleichfalls diesem Triebe, und dadurch ward sie die eigentliche Mutter der kirchlichen Theologie. In den aus ihrem Schooße hervorgehenden Lehrstreitigkeiten bildete sich zuerst ein festes Lehrgebäude kirchlicher Dogmen; die trinitarischen Bestimmungen des Nicänischen Concils waren die erste Frucht dieser auf objektive Gestaltung der christlichen Lehren ausgehenden Richtung. Nichts desto weniger hatte sich der ursprüngliche Lebenstrieb der Alexandrinischen Kirche hierin nicht völlig erschöpft; das Bedürfniß subjektiver Erlebung der christlichen Wahrheit, das besonders stark in Clemens von Alexandrien lebte, wiewohl er es irrigerweise durch die Gnosis

---

1) Manche Bilder lassen sich gar nicht mit dem geistigen Auge sehen, z. B. die brennenden Steine Vision. III, 2. Andere scheinen Nachbildungen der in der Religion der Römer so häufigen Personifikationen sittlicher Eigenschaften zu sein, wie die sieben Frauen, welche sieben Tugenden darstellen. Vision. III, 8.

meinte befriedigen zu können, war noch nicht zu seinem Rechte gekommen, ja es mußte um so stärker hervorbrechen, je mehr die Richtung nach dogmatischer Fixirung der neu gewonnenen christlichen Erkenntniß zunahm. Noch aber fehlte eine äußere Form des Lebens, welche innerhalb des großen Ganzen der Kirche dem mystischen Bildungstriebe eine eigne stille Behausung zur Entwicklung dargeboten hätte. Diese fand sich bald, und zwar als Produkt der von Seiten der ethischen Mystik der Kirche mitgetheilten ascetischen Richtung. Aus dieser entsprang nämlich das Mönchsthum als ein eigenthümlich kirchliches Institut, und hiemit war die Geburtsstätte der intellektuellen kirchlichen Mystik gegeben. So zeigt sich auch hier der innere Zusammenhang beider Seiten der Mystik. Die ethische Mystik hat Ascese in ihrem Gefolge und zu ihrer Voraussetzung; indem sie der Kirche die ascetische Richtung mittheilt und in bestimmter kirchlicher Form ihrem Complexus einverleibt, vermittelt sie ihrerseits die äußere Basis zur Entstehung der intellektuellen Mystik.

Wie in Aegypten die ascetische Tendenz begünstigt durch die eigenthümlichen Naturverhältnisse des Landes und befördert durch geschichtliche Analogien der frühern selbst vorchristlichen Zeit am entschiedensten hervortritt, so ist Aegypten auch das Vaterland des Mönchsthums geworden. Es war so zu sagen eine Gunst des Schicksals, aber tiefer betrachtet ein nothwendiges Resultat geschichtlicher Entwicklung, daß Athanasius, der große Kirchenlehrer, dem h. Antonius mit der innigsten Achtung und Anerkennung anhing, und sein Lebensbild der Kirche zur Nacheiferung hinstellte. So ward gleich in den ersten Anfängen des Mönchsthums eine fruchtbare Ehe gestiftet zwischen mönchischer Ascese und kirchlicher Dogmatik. Auf den Boden des mönchisch-ascetischen Lebens fiel der Same einer reichen christlichen Erkenntniß, der nun zu neuem Leben erwachsen mußte. So wurde in den Klöstern Aegyptens die christliche Mystik geboren. Es hieße die Grenzen unserer einleitenden Betrachtung überschreiten, wollten wir im Einzelnen die Erscheinungen der Mystik, die auf diesem Boden entsprossen ist, näher verfolgen. Wir begnügen

uns nur auf einen Mann hinzuweisen, der als der erste Repräsentant derselben angesehen werden kann. Es ist dieß Makarius. In ihm bricht die Mystik zuerst als ein selbsterzeugtes Produkt des innern Lebens hervor. Sie erscheint wie eine zarte noch nicht vollständig aufgeblühte Knospe, die ein Duft jungfräulicher Reinheit umweht. Sie ist noch nicht völlig gelöst von den Bedingungen der Ascetik, der sie ihr Dasein verdankt; daher ist sie ihrer selbst noch nicht gewiß, und lehnt sich vielfach an allgemeinere moralische Betrachtungen an. Sie wagt es gleichsam noch nicht sich in die volle Mitte des mystischen Stroms zu versenken, aber sie ist davon lebendig ergriffen, und thut Blicke in die Tiefe desselben. Darum finden sich in Makarius fast alle Elemente, die die spätere Mystik in selbstständigen Gestalten ausgebildet hat, vereinigt; auch die Höhepunkte der ethischen Mystik sind ihm nicht fremd, wenngleich der vorherrschende Zug nach der intellektuellen Seite geht. Aber die bestimmte Ausprägung eines individuellen Charakters fehlt ihm; alle Töne der mystischen Leier sind auf seiner Seele angeschlagen, und klingen harmonisch zusammen, aber eine bestimmte Melodie ist kaum darin wahrzunehmen. Man erkennt darin den antiken Charakter der klassischen Welt wieder: das Ebenmaaß aller Theile ist so überwiegend, daß die Ausbildung der freien Individualität nicht zu ihrem Rechte kommt. Makarius hat Elemente, die ganz an die glühende Empfindungsseeligkeit eines Ruysbroek erinnern [1]), aber

---

1) So beschreibt er den mystischen Zustand als eine geistliche Bergußung, in welcher die Seele begeistert von dem Weine des Geistes die Geheimnisse Gottes verkündet. Vgl. Sancti Macarii Aegyptii opuscula non nulla et apopthegmata ed. G. Pritius Lips. 1714. De caritate c. 15 (p. 156): „Θῶμεν σπουδὴν τοῦ πνευματικοῦ καὶ θείου πιεῖν οἴνου καὶ μεθυσθῆναι μέθην νηφάλιον· ἵν' ὥσπερ οἱ οἴνου διακορεῖς λαλίστεροι γίνονται, οὕτω καὶ ἡμεῖς τοῦ πνευματικοῦ τούτου διάπλεοι γεγονότες οἴνου μυστηρίων θείων λαλήσωμεν διηγήματα.“ An einer Stelle schildert er die verschiednen Formen der Seeligkeit, welche die Seele in der unmittelbaren Einigung mit Gott empfindet, in fast ähnlichen Ausdrücken, wie Ruysbroek in der oben angeführten Stelle. Ibid. c. 6. (p. 142): „Ἔστι γὰρ ὅτε γίνονται καθάπερ τινὶ βασιλικῷ δείπνῳ ἐνευφραινό-

auch andere, die sich nur mit der zarten Liebessehnsucht eines Suso vergleichen lassen [1]). Auch die ethische Richtung eines

---

μενοι καὶ ἀγαλλιῶντες ἄφραστόν τινα καὶ ἄφατον ἀγαλλίασιν· καὶ νῦν μὲν ὡς νύμφη τῷ νυμφίῳ πνευματικῶς συνηδόμενοι· νῦν δὲ ὡς ἀσώματοί τινες ἄγγελοι ἐπὶ τοσαύτῃ τοῦ σώματος ἐλαφρίᾳ τε καὶ κουφότητι, ὡς μηδὲ νομίζειν σῶμα περιβεβλῆσθαι· καὶ ἄλλοτε μὲν ὥσπερ τινὶ πότῳ ἐνευφραινόμενοι καὶ μεθύοντες μέθην ἄφραστον τῶν μυστηρίων τοῦ πνεύματος· ἄλλοτε δὲ κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς αὐτοὺς ἔχει τῆς τῶν ἀνθρώπων ἕνεκα σωτηρίας ποτνιωμένους· ὑπὸ γὰρ τῆς θείας ἀγάπης τοῦ πνεύματος τῶν ἀνθρώπων πάντων περικαιόμενοι ὅλου τοῦ Ἀδὰμ τὸ πένθος ἀναλαμβάνουσι· καὶ ποτὲ μὲν πρὸς τοσαύτην ἀγάπην μεθ' ἡδονῆς οὐ λόγῳ ῥητῆς τοῦ πνεύματος ἐξεκαύθησαν, ὡς, εἴ γε ἦν δυνατὸν ὅλως, πάντα ἄνθρωπον τοῖς σπλάγχνοις ἐγκολπώσασθαι τοῖς ἰδίοις, κακοῦ διαφορὰν τὸ παράπαν ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ μὴ ποιούμενοι· ποτὲ δὲ τοσοῦτον ἑαυτοὺς ἐξουδένωσαν ὡς μήδενα τὸν μετ' αὐτοὺς οἴεσθαι· ἀλλὰ πάντων ἐσχάτους ἑαυτοὺς λογίζεσθαι· καὶ νῦν μὲν ἀνεκλαλήτῳ χαρᾷ τοῦ πνεύματος κατεπόθησαν· νῦν δὲ καθάπερ τις τῶν ἰσχυρῶν βασιλικὴν λαβὼν πανοπλίαν, καὶ πρὸς πόλεμον κατελθὼν τοὺς ἐναντίους κατετροπώσατο, τὸν ἴσον καὶ οὗτοι τρόπον ὅπλοις φραξάμενοι τοῖς τοῦ πνεύματος πρὸς τοὺς ἀφανεῖς κατῆλθον ἐχθροὺς, καὶ τούτους τοῖς ποσὶν ὑπέθεντο τοῖς ἰδίοις· ἄρτι μὲν πολλή τις γαλήνη αὐτοὺς περιβάλλει καὶ ἡσυχία, εἰρήνη τε περιθάλπει, καὶ ἡδονῇ κάτοχοι γίνονται θαυμασίᾳ· ἄρτι δὲ συνέσει καὶ σοφίᾳ θείᾳ καὶ γνώσει πνεύματος ἀνεξερευνήτῳ. τοιαῦτα πρὸς τῆς τοῦ Χριστοῦ σοφίζονται χάριτος, ἃ μηδὲ μίᾳ γλώσσῃ δύναμις ἐξειπεῖν· ἔστι δ' ὅτε καὶ ὡς ἕνα τῶν πάντων αὐτοὺς ἀνθρώπων ὄψει φαινομένους· οὕτως ἡ θεία χάρις πολυτρόπως ἑαυτὴν ἐν τούτοις ἐξαλλάττουσα καὶ ποικίλλουσα παιδοτριβεῖν ὥσπερ καὶ γυμνάζειν βούλεται τὴν ψυχὴν, ἵνα τέλειαν αὐτὴν καὶ ἄμωμον καὶ καθαροτάτην τῷ ἐπουρανίῳ παραστήσῃ πνεύματι."

1) Das Verlangen der Seele nach unmittelbarer Liebesgemeinschaft mit dem himmlischen Bräutigam drückt besonders treffend folgende Stelle aus. Homil X c. 4. (cf. St. Patris Macarii Aegyptii homiliae ed. Pritius Lips. 1714. p. 129): „Ψυχὴ ἡ ἀληθῶς φιλόθεος καὶ φιλόχριστος κἂν μυρίας δικαιοσύνας ποιήσῃ, ὡς μηδὲν ἐργασαμένη, οὕτως ἔχει παρ' ἑαυτῇ διὰ τὸν πρὸς κύριον ἀκόρεστον πόθον· κἂν νηστείαις, κἂν ἀγρυπνίαις τὸ σῶμα καταδαπανήσῃ, ὡς μηδέπω ἀρξαμένη πονεῖν περὶ τὰς ἀρετὰς διάκειται· κἂν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος διαφόρων ἢ καὶ ἀποκαλύψεων, καὶ μυστηρίων οὐρανίων τυχεῖν καταξιωθῇ, ὡς μηδὲν ἀκμὴν κεκτημένη ἐν ἑαυτῇ ἐστι, διὰ τὴν ἄμετρον καὶ ἀκόρεστον πρὸς κύριον ἀγάπην. ἀλλὰ πᾶσαν ἡμέραν ἔκπεινος καὶ ἔκδιψος διὰ πίστεως καὶ ἀγάπης ἐν προσκαρτερήσει εὐχῆς εἰς τὰ τῆς χάριτος μυ-

Tauler findet bei ihm ihre Vertretung. Er empfiehlt nicht allein ähnliche sittliche Tugenden, wie Tauler, nämlich Demuth, Entsagung, Gelassenheit [1]), sondern er bewegt sich auch vielfältig in dem so eigenthümlichen Tauler'schen Gedanken einer Nachfolge Christi [2]), wie denn überhaupt die durchgängige Zurückführung aller religiösen Erfahrung auf die Schrift und das apostolische Christenthum der Mystik des Makarius einen zu seiner Zeit seltnen Grad biblischer Einfachheit verleiht. Am liebsten aber verweilt er bei der Erleuchtung; denn diese ist das Element, in der er sich am sichersten bewegt; daher auch bei ihm schon die constante Bezeichnung der göttlichen Gnade als eines Lichtes [3]).

στήρια καὶ εἰς πᾶσαν κατάστασιν ἀρετῆς ἀκορέστως ἔχει, ἔρωτι πνεύματος οὐρανίου τετρωμένη καὶ πόθον ἔμπυρον διὰ τῆς χάριτος ἀεὶ ἐν αὐτῇ πρὸς τὸν οὐράνιον νυμφίον ἀνακρινοῦσα, ἐπιθυμοῦσα τελείως καταξιωθῆναι τῆς πρὸς αὐτὸν μυστικῆς καὶ ἀῤῥήτου ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος κοινωνίας, ἀποκεκαλυμμένη τῷ τῆς ψυχῆς προσώπῳ καὶ ἐνατενίζουσα τῷ ἐπαρουνίῳ νυμφίῳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐν φωτὶ πνευματικῷ καὶ ἀνεκλαλήτῳ ἀνακιρνωμένη τούτῳ ἐν πληροφορίᾳ πάσῃ, συμμορφιζομένη τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ἐν ἐπιθυμίᾳ πολλῇ τὸν ὑπὲρ Χριστοῦ θάνατον προσδοκῶσα πάντοτε, καὶ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς σκοτίας τῶν παθῶν τελείαν λύτρωσιν δέξασθαι ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐν πληροφορίᾳ πιστεύουσα· ἵνα καθαρισθεῖσα διὰ τοῦ πνεύματος, ψυχῇ καὶ σώματι ἁγιασθεῖσα καθαρὸν σκεῦος εἰς ὑποδοχὴν τοῦ ἐπουρανίου μύρου καὶ μονὴν τοῦ ἐπουρανίου καὶ ἀληθινοῦ βασιλέως Χριστοῦ γένεσθαι καταξιωθῇ· καὶ τότε τοῦ ἐπουρανίου ζωῆς ἀξία καθίσταται, οἰκητήριον καθαρὸν πνεύματος ἁγίου ἐντεῦθεν γενομένη." Hier wie in andern Stellen findet sich auch ein Anklang an die in Franziskus von Assisi auftretende Idee von einer mystischen Nachbildung des Leidens Christi. Makarius nennt es ein inneres Angenageltsein am Kreuze Christi (die Seelen sind *ὅλαι ἐξ ὅλου τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ προσηλωμέναι* ibid. Homil. X c. 1. p. 126). Vgl. De caritat. c. 25. (p. 167) Homil. XII c. 5. (p. 156.) — De libert. ment. c. 32. (p. 229) — Daß die Seele eine Affektion Gottes geworden, führt er mehrmals aus, vgl. De libert. ment. c. 12. (p. 193). Homil. I c. 12. (p. 20). IV c. 9. (p. 48).

1) cf. De libert. ment. c. 19. (p. 206.) Homil. IX. c. 13. (p. 124.) XI. c. 8. 13. (p. 140).

2) Ibid. c. 17. (p. 201). Homil. XII c. 5. (156).

3) Vgl. De caritate c. 9. (p. 148). Homil. I, c. 4. VIII, c. 9. (p. 110). Damit hängt auch zusammen die Beziehung auf die Verklärung Christi ibid.

Wenn nun so alle Elemente der Mystik hier noch wie im Keime verschlossen liegen, so erscheinen sie zugleich umgeben von den Schranken einer fast schüchternen Zurückhaltung; es ist das erste Sich-Losringen der Mystik von dem Boden der allgemeinen religiösen Stimmung, daher wird sie von dieser gleichsam noch festgehalten, und darf sich nicht völlig frei bewegen. Warnend und leitend steht ihr die besonnene Frömmigkeit zur Seite, jede Täuschung abwehrend, jedes Mißverständniß beseitigend. Wenn sich die Seele in der mystischen Erhebung „als Sohn des Königs" fühlt, wenn „ihr die Thüren der himmlischen Wohnung aufgethan werden und sie immer neue Wunder schaut, die von keiner menschlichen Zunge ausgesprochen werden können", so wird sie zugleich gewarnt, ja nicht zu meinen, als gäbe es in diesem irdischen Leben schon eine gänzliche Vollkommenheit und Freiheit von Sünde; Homil. VIII, 5—6. Denn je größer die Gaben des Geistes sind, deren die Seele gewürdigt wird, desto weniger darf sie von sich halten, je reicher ihr Geist wird, desto ärmer ist sie bei sich selbst, desto heißer ihr Verlangen nach dem himmlischen Bräutigam. Homil. X, c. 1. (p. 127). De caritat. c. 12.

---

c. 3. Ferner gehört dahin der so häufig wiederkehrende Gedanke, daß die Leiber der Gläubigen in der Auferstehung in einem Lichtgewande strahlen werden, cf. De elevat. ment. c. 1. (p. 108). De libert. ment. c. 24. (p. 215). Hom. II, 5. (p. 28) V, 12. (p. 89). VI, 7. (p. 98). XXXIV, c. 1—3. (p. 447). Ueberhaupt ist Makarius fern von dem den Mystikern seiner Art nicht seltenen Spiritualismus. Er kennt die Bedeutung der Leiblichkeit sehr wohl (nur vermittelst des vergeistigten Leibes wird die Seele in der Auferstehung die Gabe des Geistes sich aneignen, ja sie gleichsam sehen, fühlen und betasten, heißt es De carit. c. 13.); darum kommt er so häufig auf die Lehre der Auferstehung zurück und preist die Herrlichkeit des Frühlings als Sinnbild derselben. Hom. V, c. 7—9. De patient. et discret. c. 29. (p. 107). Damit hängt zusammen, daß er es als einen *λεπτόν τινα λόγον καὶ βαθὺν* darstellt, daß der unendliche, unzugängliche, ewige Gott sich leiblich und sichtbar machte um mit der sichtbaren Kreatur in unmittelbare Gemeinschaft zu treten. *„Ἐσωματοποίησεν ἑαυτὸν ὁ ἄπειρος καὶ ἀπρόσιτος καὶ ἀποίητος θεὸς διὰ ἄπειρον καὶ ἀνεννόητον χρηστότητα καὶ ὡς εἰπεῖν ὡς ἐσμίκρυνεν αὐτὸν ἐκ τῆς ἀπροσίτου δόξης, ἵνα συνενωθῆναι δυνηθῇ τοῖς ὁρατοῖς αὐτοῦ κτίσμασιν.“* Hom. IV c. 9. (p. 47).

Will der Mensch die höchste Stufe der Vollkommenheit ersteigen, und in fortwährender Entzückung und Vergessenheit seiner selbst stehen bleiben, so wird er erinnert, daß er zum Dienste der Brüder und des Herrn bestimmt sei, und in solchem Zustande dazu unfähig sei. Homil. VIII, 4. Wird die seelige Wonne der Gemeinschaft mit Gott unter dem Bilde einer geistlichen Vermählung mit dem himmlischen Bräutigam geschildert, so folgt sogleich die Warnung, daß dem ja nichts sinnliches beizumischen sei. De caritate c. 13. Wird die göttliche Erleuchtung, die die Seele empfängt, beschrieben, so hört man die Ermahnung, sie nicht zu verwechseln mit der natürlichen Erkenntniß des menschlichen Verstandes, es sei vielmehr eine sichere und beständige Einstrahlung des wesentlichen Urlichts in die Seele (*ὑποστατικοῦ φωτὸς ἐν ταῖς ψυχαῖς βεβαία καὶ διηνεκὴς ἔλλαμψις*). De libertat. ment. c. 22. (p. 214). Demuth, anhaltendes Gebet, Wachsamkeit, Aufmerksamkeit auf sich selbst, das sind die Tugenden, die am meisten empfohlen werden. Besonders aber schärft der jugendliche Greis[1]) ein, nur aus wirklicher Erfahrung von den heiligen Wahrheiten des innern Lebens zu reden, und sich nicht Zustände anzueignen, die man nicht wirklich erlebt hat. De elevat. ment. c. 18. (p. 131). So waltet überall besonnene Vorsicht über dem mystischen Triebe, und sichert ihm seine ursprüngliche Kraft und Reinheit.

Wir haben uns absichtlich bei Makarius so lange aufgehalten, weil in ihm die Mystik ihre reinste und schönste Entfaltung im Alterthum gefunden hat. In den Klöstern Aegyptens und Syriens setzte sich eine ähnliche Richtung fest und trieb auch da manche schöne Blüthen, aber die anfängliche Reinheit verlor sich immer mehr, und artete nach und nach in eine spielende Allegorie aus. Es fehlte ein zusammenhaltendes Band, welches als fortgehende Tradition dem Bewußtsein einen bestimmten der

1) Makarius erhielt nach der Angabe des Palladius Histor. Laus. 19, 20 von seinen Mitbrüdern den Beinamen *παιδαριογέρων*. Uebrigens haben die von ihm erzählten Begebenheiten seines Lebens gar keine Glaubwürdigkeit, sie widersprechen dem Charakter seiner Schriften entschieden.

Mystik angepaßten Ausdruck gegeben hätte. Dieß geschieht erst durch Dionysius Areopagita, der daher in der Geschichte der Mystik Epoche machend ist. Dionysius ist der erste, der das mystische Bewußtsein theoretisch auffaßt, und durch ein eigenthümliches System von theologischen Bestimmungen mit der Kirche in innigen Zusammenhang setzt. Die Mystik fand in ihm ihren ersten methodischen Lehrer, gleichsam das Wort, durch welches sie sich dem gesammten kirchlichen Denken gegenüber verständlich machte. Freilich ist dieses Wort dem Wesen der Mystik an sich nicht völlig adäquat, denn es beruht auf der Ueberschätzung der intellektuellen Mystik und der Losreißung von ihrer ethischen Seite. Aber es war wenigstens für die damalige Zeit der befriedigendste Ausdruck, den die Mystik finden konnte. Denn sie selbst war schon von Anfang an in diese falsche Bahn gelenkt worden, und hätte nur durch ein völliges Abbrechen mit ihrer ganzen bisherigen Entwickelung den bessern Weg finden können. Dazu würde aber eine innere Kraft und Zeugungsfähigkeit gehört haben, die bei der schon alternden griechischen Kirche nicht vorausgesetzt werden konnte. Wir müssen daher sagen, wenn doch eine solche Theorie irgend einmal zum Vorschein kommen mußte, als ein Gesammtergebniß des Bewußtseins der alten Kirche über die in ihr vorhandne Mystik, so konnte sie wohl kaum einen andern Charakter annehmen, als den sie in Dionysius darstellt. Hieraus erklärt sich aber auch zugleich der pantheistische Grundzug, der sich durch alle Schriften des Dionysius hindurchzieht, und der, wie wir früher gesehen, der intellektuellen Mystik so nahe verwandt ist. Die Persönlichkeit Gottes verliert sich bei ihm in eine „überwesentliche Wesenheit und allnamige Namenlosigkeit", seine sittlichen Eigenschaften werden in physische aufgelöst, und die Anforderungen an den Menschen gehen auf in die der Versenkung in die göttliche Einheit [1]). Befördert wurde diese pantheistische Tendenz durch den Anschluß an die Neuplatonische

1) Vergl. G. A. Meier Dionysii Areopagitae et Mysticorum saeculi XIV doctrinae inter se comparantur. Dissert. quam — pro Licent. honoribus docendique facultate publice defendet. Halis 1845. p. 5 u. 17.

Philosophie, in welcher Dionysius das geeignetste wissenschaftliche Handwerkszeug vorfand, womit er die mystischen Probleme seiner Zeit am leichtesten lösen konnte. In ihm selbst war aber von den mystischen Vorgängen mehr nur eine dunkle Ahnung als eine bestimmte Erfahrung. Ja wenn man die Schriften des Dionysius liest, so muß man zweifelhaft sein, ob er im eigentlichen Sinn zu den Mystikern zu rechnen sei. Wenigstens ist die Mystik bei ihm kein selbsterzeugtes und selbsterlebtes Produkt seines innern Lebens; sie ist ein ihm fremdes, worüber er reflektirt. Während aus Makarius die eigenste Erfahrung spricht, ist bei Dionysius alles, was er hat, erborgt, die Philosophie, in der er spekulirt, der Kultus, den er symbolisirt, die historischen Verhältnisse, in denen er sich bewegt, ja selbst der Name, den er angenommen. Vielleicht war aber grade eine solche Persönlichkeit, die sich so gefügig fremden Einflüssen hingeben konnte, ohne ein eignes hinzuzuthun, erforderlich, um die Aufgabe, die für die Geschichte der Mystik vorlag, zu lösen. Eine kräftigere Individualität hätte der Mystik zu viel eigenthümliche Elemente mitgetheilt, und würde damit vielleicht für verwandte Charaktere anregender gewirkt haben, aber für die Allgemeinheit der mystischen Naturen weniger empfänglich geblieben sein. So geschah es denn, daß die Schriften des Dionysius mit ihrer zerflossenen nebelhaften Breite, mit ihrer allegorischen Deutung der kirchlichen Gebräuche, und mit ihrem in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllten Ursprung für lange Zeiten hindurch bis über das Mittelalter hinaus das Hülfs- und Handbuch aller Mystik blieben, und an ihnen fast das gesammte Abendland, so weit spekulative mystische Tendenzen in ihm auftauchten, sich orientirte und zu eignen Produktionen anregen ließ. Aber dieß konnte nur so lange geschehen, als sich die Mystik in der alten Bahn bewegte.

Das Mönchsthum und die Schriften des Dionysius vermittelten den Uebergang der Mystik aus der alten Kirche des Morgenlandes in die mittelalterliche des Abendlandes. Sie blieb aber anfangs ein Gewächs, das keine rechte Wurzeln fassen wollte; daher sich nur unselbstständige Nachbildungen der frühern

Formen erzeugten. Selbst bei Scotus Erigena ist dieß im gewissen Grade der Fall, obwohl er der Erste ist, der im Abendlande aus den Schriften des Dionysius Areopagita ein eigenthümlich-spekulatives System auferbaut hat. Aber die Mystik findet in demselben keine rechte Stelle; denn nicht sie ist es, in der er lebt, wohl aber ein mächtiger Drang philosophischer Spekulation, die nur zuweilen, beherrscht von dem Vorbild des Areopagiten sich in mystischen Formen ergeht. Dieß zeigt sich auch darin, daß Erigena gnostische Elemente in sein System aufnimmt [1]). So lange Dionysius die alles beherrschende Autorität in der Mystik war, konnte diese keine neuen Formen erzeugen. Zwar tauchten hin und wieder Naturen in der Kirche auf, an denen ein mystisches Gepräge nicht zu verkennen ist, wie z. B. Severin, Ansgarius, Patricius u. A., aber die großen Missionsaufgaben der Kirche riefen sie bald von der innern Beschauung auf das Feld praktischer Thätigkeit, und so konnte durch ihre Wirksamkeit wohl der Same einer lebendigen Frömmigkeit ausgestreut werden, nicht aber der einer mystischen Tradition. Dazu kam, daß sich in ihnen die beiden Faktoren der Mystik, der intellektuelle und ethische, mit einander mischten, ohne daß bei der Mißgunst jener Zeiten eine bleibende Formation sich daraus erzeugte.

In dem bisherigen Verlauf der Geschichte hatten jene beiden Strömungen der Mystik jede ihren besondern Lauf genommen. Eine wesentlich neue Form derselben konnte nur erst da eintreten, wo sie sich berührten und in urkräftiger Frische sich gegenseitig durchdrangen. Die geschichtliche Bedingung dazu ist eine innere Neubelebung der Kirche im Ganzen durch eine allgemeine Erweckung und lebendige Erinnerung an ihren göttlichen Ursprung. Diese geistige Auferweckung und Neubelebung nach tiefem Fall trat für die abendländische Kirche um die Mitte des elften Jahr-

---

1) So die Idee, daß der Urmensch frei von der Sünde die Grundprinzipien der sichtbaren Welt in sich vereinigte. Vgl. Ad. Helfferich, die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen. Gotha 1842. I S. 215.

hunderts ein, und hieran knüpft sich auch für die Mystik eine neue Periode. Die aufs höchste gestiegne Verweltlichung der Kirche fand endlich einen entschiednen Widerstand ebenso sehr an den sich neu belebenden Organen und Instituten der Kirche, als an den aus dem erwachten Lebensernste gewaltsam hervorbrechenden Forderungen des christlichen Gewissens. Während sich so einerseits im Anschluß an die bisherige Entwickelung der Kirche die im Papstthum concentrirte Hierarchie zu neuer kräftiger Entfaltung erhob und das gesammte christliche Leben mit ihrer gewaltigen Hand zu umspannen versuchte, machte sich andrerseits die individuelle Begeisterung für christliche Zwecke in dem Drange nach großen Lebensaufgaben Luft. Das Papstthum erkannte die Bedeutung dieses Zuges der Geschichte in vollem Maaße an, und eröffnete ihm in den Kreuzzügen einen weiten Spielraum zu umfassendster Bethätigung. Aber so lockend derselbe auch bei dem jugendlichen Aufschwung der germanischen Menschheit erscheinen mußte, so konnte er doch für sich allein das erwachte religiöse Leben nicht befriedigen; denn er wies von den nächsten und dringendsten Aufgaben, die die Noth der Zeit stellte, in ein fernes Land, und bot nur unsichren Gewinn. Eine Reinigung der Kirche von innen heraus stellte sich immer mehr als der unabweisbare Drang des christlichen Lebens heraus. Hier war nun der Punkt gegeben, wo zunächst die ethische Mystik, wie sie in den Sekten sich unter der Hülle manichäischer Gnosis fortgepflanzt hatte, in die Entwickelung des kirchlichen Christenthums bestimmend eingriff, und wiederum von den Bedürfnissen, die sich hier erzeugt hatten, ihrerseits neue Impulse empfing. Den geeigneten Boden für diese Neugestaltung bot Oberitalien und Südfrankreich dar, wo politische und sociale Verhältnisse schon längst einen Bruch mit den Traditionen der Kirche vorbereitet hatten. In Oberitalien erwachte zuerst ein stürmischer Eifer für die Reinheit der Kirche im Gegensatz gegen das furchtbare sittliche Verderben, welches der festen Staatenbildung Italiens im elften Jahrhundert durch Auflösung aller bisherigen Bande voranging. Er steigerte sich in dem Maaße, als er bei den gesetzmäßigen Organen der

Kirche keine entsprechende Hülfe finden konnte. So konnte es nicht fehlen, daß die vorhandnen Reste manichäischer Sekten, welche wahrscheinlich durch frühere Verbindung mit der griechischen Kirche dorthin verpflanzt waren [1]), sich mit diesen Regungen des Volksenthusiasmus für strenge Kirchenzucht verbanden, und eine eigenthümliche Sekte, die Patarener erzeugte. Aehnliche Verhältnisse, nur mit größerm Antheil eines für seine bürgerliche Freiheit und provinzielle Nationalität kämpfenden Volksgeistes machten Südfrankreich zum Sammelpunkt der Albigenser, und erweckten in ihnen den Muth, allen Zumuthungen der katholischen Hierarchie hartnäckigen Widerstand zu leisten. Auch die Albigenser haben an der ältern manichäischen Gnosis den Inhalt ihrer Opposition gegen die katholische Kirche gefunden; ja in ihnen ist diese gnostisch-mystische Tendenz zur bedeutsamsten Entwickelung gediehen. Dennoch darf man nicht glauben, daß die Albigenser nur den früher schon vorhandnen Manichäismus ohne alle Modifikation reproduzirt haben; sie zeigen vielmehr eine entschiedne Hinneigung zum biblischen Urchristenthum, und dadurch allein konnten sie mit so nachhaltigem Erfolg dem mit weltlichen und geistlichen Waffen ausgerüsteten Arm der römischen Kirche widerstehen, und eine über den lokalen Bereich ihrer nächsten Entstehung weit hinausreichende universale Bedeutung erlangen. — Was bisher nur in sporadischen mehr oder weniger atomistischen Formationen aufgetreten war, erhielt jetzt durch den Anschluß an die objektive Grundlage der Kirche eine höhere Kraft, und daraus erklärt sich ohne Zweifel die große Wirksamkeit, welche so ganz schwärmerische Sektenstifter, wie Peter von Bruys, Heinrich, Tanchelm und Eudo von Stella ausübten. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß ihr immer nur sehr partieller Anschluß an die Bibel frei von den manichäischen Grundvoraussetzungen der Sekte war; diese bleiben vielmehr nach wie vor die Basis aller dieser Erscheinungen.

---

1) Vergl. J. Krone Fra Dolcino und die Patarener, historische Episode aus den piemontesischen Religionskriegen Leipz. 1844 S. 20.

Ein ähnlicher Zug zum Urchristenthum hin durchdringt gleichzeitig die katholische Kirche selbst, und ist die Ursache, daß die in ihr auftauchenden Regungen der ethischen Mystik einen neuen eigenthümlichen Charakter erhalten. Sie ruhten im Allgemeinen auf dem nie ausgestorbnen ascetischen Trieb, den das Mittelalter als traditionelle Praxis von der alten Kirche überkommen hatte. Aber diese Ascese löst sich jetzt von den hergebrachten kirchlichen Formen und zeigt sich dadurch als ein frisches Produkt individueller Mystik, sie tritt auf mit einer neuen Idee, nämlich der der Nachahmung des apostolischen Lebens und zwar dem ascetischen Charakter gemäß von Seiten seiner Niedrigkeit, Armuth, Beschwerlichkeit und Mühseligkeit. Diese Idee, vielleicht zunächst durch Anregungen, die die häretischen Albigenser gegeben, hervorgerufen, wird jetzt der bestimmende Mittelpunkt einer neuen auf praktische Thätigkeit hingerichteten Form des Mönchsthum, nämlich der Bettelmönche. Der h. Dominikus ist der erste, der sie durch Stiftung des Dominikanerordens der Kirche einverleibt, und der h. Franziskus steigert sie noch, indem er sich zur Idee einer Nachahmung des Lebens Christi erhebt. Vor diesen beiden neuen Orden traten die anderen, welche nur die alten ascetischen Formen durch neue strengere zu überbieten suchten, immer mehr in den Hintergrund.

Während die ethische Seite der Mystik innerhalb und außerhalb der Kirche eine Neubelebung erfuhr, entwickelte sich die intellektuelle bald zu einer ähnlichen Höhe, und zwar zunächst in einer doppelten Form. Einmal mit Anschluß an die bisherige mystische Tradition, die sich durch den Dionysius gebildet hatte, suchte sie von hier aus die mystische Erfahrung sich anzueignen und sie dann mit dem kirchlich wissenschaftlichen Denken, d. h. der Scholastik zu vermitteln. Sodann entstand als ein mehr individuelles Erzeugniß des innern Lebens die Mystik in einzelnen besonders begabten Naturen. Jene Form erzeugte sich vornehmlich in Frankreich, und die mystische Schule der Victoriner ist der geschichtlich bedeutsame Sitz derselben geworden; diese dagegen hat sich vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden

entwickelt; Eckart, Suso, Tauler, Ruysbroek sind die bedeutendsten Repräsentanten derselben. Zwischen beiden in der Mitte steht Bernhard von Clairvaux. Er steht zwar noch innerhalb der alten Mystik, aber die Anfänge einer neuen Entwickelung sind in ihm angelegt. Daher finden sich bei ihm Keime von spätern Bildungen, aber noch verhüllt und von der allgemeinen kirchlichen Tendenz seiner Zeit in Schranken gehalten. Bernhard hat in seiner Mystik große Aehnlichkeit mit Makarius, nur mit dem wichtigen Unterschiede, daß wie in diesem die theoretische Seite vorwiegt, so bei ihm die praktische. Der Charakter seiner Zeit, die von einem mächtigen Bildungstriebe in allen Sphären des geistigen Lebens bewegt wurde, prägte sich auch in Bernhard's geistiger Physiognomie entschieden ab. Er stand mitten in den großen kirchlichen Bewegungen seiner Zeit; im Kleinen wie im Großen war er unermüdlich thätig, und bei seinem weit reichenden Einfluß gab er für viele Lebensregungen der Kirche den anregenden Impuls. Wie nun in ihm die Mystik unverkennbar unter der Potenz seiner auf das praktische Leben gerichteten Thätigkeit stand, so konnte es nicht fehlen, daß ihm auch vornehmlich die ethische Seite Gegenstand mystischer Beschauung wurde. Es kam noch dazu, daß die scholastische Theologie, wie sie sich bisher einseitig als Befriedigung eines mehr intellektuellen Wissenstriebes gestaltet hatte, mit der Kirche und der auf ihre praktischen Aufgaben bedachten Hierarchie in Conflikt kam, an dem Bernhard selbst einen so bedeutsamen Antheil nahm. So trieb ihn seine individuelle Natur, das Bedürfniß der Zeit und seine eigne Lebensführung gleichmäßig auf die praktische Seite der Mystik. Nichts desto weniger gehört Bernhard wesentlich der intellektuellen Mystik an; dieß bezeugt schon seine ganze Bildung, die eine von dem traditionnellen Gange kirchlicher Theologie getragene war. Aber darin besteht grade die Bedeutung Bernhards in der Geschichte der Mystik, daß in ihm zuerst der eine Strom der Mystik sich durchdringt mit Elementen des andern, und so den Anfangspunkt einer neuen folgenreichen Entwicklung erzeugt. Diese trat freilich nicht sogleich hervor; denn

jene Einigung beider Richtungen, die er repräsentirte, war bei Bernhard fast nur eine persönliche; sie konnte erst dann eine geschichtliche Potenz werden, als in dem Gesammtzustande der Kirche sich Verhältnisse entwickelt hatten, die ihnen eine von individueller Basis unabhängige Existenz sicherten. So steht Bernhard mit seiner aus der altkirchlichen Ascese erwachsenen Mystik einsam da als ein bedeutungsvolles Vorzeichen der deutschen Mystik, in welcher sich jener Prozeß erst wirklich vollzieht. — Gleichzeitig mit Bernhard von Clairveaux entwickelte sich auf Grundlage der durch Dionysius Areopagita entstandenen und von Scotus Erigena fortgeleiteten mystischen Tradition eine eigenthümliche mystische Schule, als deren bedeutendste Repräsentanten Hugo von St. Viktor, Richard von St. Viktor, Bonaventura und Gerson anzusehen sind. Sie entstand zunächst aus dem subjektiven Bedürfniß, der einseitigen Richtung der Scholastik auf dialektische Entwickelung kirchlicher Dogmen ein Gegengewicht zu geben in einer Wissenschaft, welche dem dort unterdrückten Interesse des religiösen Gefühls und Gemüthslebens ein Genüge thäte. Insofern ist hier allerdings ein Moment eigentlicher Mystik nicht zu verkennen; es sind wirklich erfahrne Zustände, die das scholastische Schulsystem durchbrechen, und ihm höhere Objekte, als es bis dahin hatte, mittheilen [1]). Aber neben der Richtung auf das unmittelbar-religiöse Leben waltete hier ein gleich starker wissenschaftlicher Trieb vor. Es war nicht genug innere Erfahrungen des mystischen Zustandes zu haben und sie als solche mitzutheilen, sondern man wollte sie der allgemeinen wissenschaftlichen Denkweise der Zeit als integrirendes Moment einverleiben. Daher konnte es nicht fehlen, daß nach und nach diese Richtung

1) Am entschiedensten tritt dieß hervor bei Hugo von St. Victor, der überhaupt dem Bernhard von Clairveaux in der Vereinigung von mystischer Theorie und Praxis am verwandtesten ist. Vgl. A. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipz. 1832. S. 262 u. ff. Richard ist zwar philosophischer, aber er verläßt schon den empirischen Boden der mystischen Erfahrung und geht mehr darauf aus, ein System der scholastischen Mystik zu bilden.

blos in eine psychologische Beschreibung mystischer Thatsachen zum Behuf praktisch-kirchlicher Aufgaben oder in eine philosophische Spekulation über die mit der Mystik sich berührenden Probleme der Zeit ausartete. Das erste ist bei Gerson unverkennbar, das letzte bei Richard von St. Victor. Bonaventura, der durch seine Stellung zum Franziskanerorden ein reicheres Feld eigentlicher Mystik vor sich hatte, steht zwischen beiden in der Mitte.

Erst in Deutschland hat die Mystik ihre wahre Heimath gefunden, und ist in das neue Stadium eingetreten, zu dem Bernhard schon den ersten Schritt hinthat. Der deutsche Charakter hat eine spezifische Verwandtschaft zu jener Vertiefung und Verinnerlichung des geistigen Lebens, welches die Grundvoraussetzung aller Mystik ist. Die ersten Erscheinungen, welche in Deutschland auf einen neuen Aufschwung des mystischen Lebens hindeuten, sind die h. Elisabeth, Aebtissin des Klosters Schönau bei Trier und die h. Hilgegard, Aebtissin des Klosters St. Rupert bei Bingen, zugleich die ersten weiblichen Repräsentanten der Mystik. Es ist bemerkenswerth und von wichtiger Vorbedeutung für die spätere Entwickelung dieser Richtung, daß der h. Bernhard von ihr Notiz bekam, und durch seine Autorität dazu beitrug, daß diese neue fremdartige Erscheinung mit der Kirche in ein enges Verhältniß gegenseitiger Anerkennung gebracht wurde. Der Vater der alten Mystik hat so gleichsam seine schützende Hand über dieß erste Kind einer neuen Richtung ausgestreckt, und ihm den kräftigen Seegen gegeben, den es bedurfte, um sich rein und gesund zu entwickeln. Seit dieser Zeit war die Mystik ein heiliges Geheimniß der deutschen Kirche geworden, still gepflegt in vielen Klöstern, bis sie endlich in Eckart, Suso und Tauler die Zeit ihrer höchsten Blüthe erreichte. Doch um diese recht zu verstehen, müssen wir noch einen Blick auf die weitere Entwickelung der außerkirchlichen ethischen Mystik werfen.

Diese hatte, wie wir gesehen, obwohl noch gehalten von ihren dualistischen Grundprinzipien, eine durch die allgemeine Erweckung des religiösen Lebens mitbedingte Richtung auf das bi-

blische Christenthum genommen. Noch war diese Hinwendung keine vollständige, am allerwenigsten eine von klarer Erkenntniß der evangelischen Wahrheit geleitete. Aber der Anfang dazu ward gemacht, er zeigt sich darin, daß die Bibel als Volksbuch die Autorität wurde, welche der von der römischen Hierarchie geltend gemachten entgegen gehalten wurde. Die Beziehung auf die Autorität der Schrift war auch der Kirche jener Zeit keinesweges fremd, aber sie wurde durch die Formen klerikalischer Ordnung bestimmt: nur der Priester las die Schrift, verstand sie und durfte sie dem Volke erklären. In jenen Sekten dagegen wurde den Prinzipien der ethischen Mystik, von denen sie ausgingen, gemäß zuerst die Bibel als Volksbuch in einer dem Volke verständlichen Uebersetzung zur herrschenden Autorität erhoben. Die Unmittelbarkeit der Beziehung des Einzelnen auf Gott mußte sich auch in dem Gebrauch der h. Schrift aussprechen; das allgemeine Priesterthum, welches einen Grundzug aller dieser Sekten bildet, forderte auch für die Bibel eine allgemeine durch keine Hierarchie vermittelte Gebrauchsweise. Wir dürfen wohl annehmen, obwohl es allerdings an bestimmten Zeugnissen dafür fehlt, daß diese Richtung auf strenge Biblicität erst eine Frucht des Kampfes jener Sekten mit der römischen Hierarchie war. Das Papstthum, welches jenen Kampf aufnahm, nachdem er in kleineren Kreisen vom altkatholischen Standpunkt aus schon längst begonnen hatte, war damals zu reichlich mit allen Mächten des geistigen und sittlichen Lebens ausgerüstet, als daß es nicht im Stande gewesen sein sollte, jener Häresien Herr zu werden, oder wenigstens sie bis zu dem Minimum dürftiger Existenz herabzudrücken. In Erkenntniß der christlichen Lehre wie in Strenge des sittlichen Lebens waren die Repräsentanten der katholischen Kirche denen der Sekten bei weitem überlegen. Nichts desto weniger gingen sie in dem ungleichen Kampf nicht unter, ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als weil sie in der Anschließung an die Schrift den festen Halt gegen ihre eigne verzehrende Atomistik und den lebendigen Quellpunkt stets neuer religiöser Anregung gefunden hatten, den ihnen ihr manichäischer

Dualismus niemals gewähren konnte. Das wilde Kriegsfeuer, welches der Fanatismus der römischen Kirche in den Albigenser-kriegen entzündete, ward für jene Sekten selbst ein Läuterungs-feuer, in welchem nach und nach ihr gnostischer Dualismus zer-schmolz und das lautere Gold biblischer Einfalt zurückblieb. — Hiemit hängt ein andres nicht minder wichtiges Moment zu-sammen, nämlich daß gleichfalls in Folge der gegen die Sekten ausgeübten Verfolgungen ein lebendiger Missionstrieb unter ihnen erwachte, der ihnen früher fremd war. Hatten sie durch den Besitz der h. Schrift einen Schatz reinerer Erkenntniß des Chri-stenthums erhalten, der weit über dem Maaß der in der katho-lischen Kirche gebotenen stand, und waren sie zugleich durch den beständigen Druck, der ihnen von dorther kam, dahin geführt zu meinen, daß der Antichrist in der römischen Kirche sein Reich aufgeschlagen habe, so konnten sie nicht anders, als mit der ganzen Begeisterung, welche der religiösen Erweckung eigen ist, sich in alle Länder der Christenheit ausbreiten, um zu retten, was in dem großen Babel noch zu retten war. So sehen wir denn seit dem Ende des elften besonders aber im Laufe des zwölften und der folgenden Jahrhunderte zahlreiche Schwärme von mehr oder minder bibelgläubigen Sekten fast ganz Europa durchziehen; sie erscheinen bald als einzelne, unter sich eng ver-bundne Kreise eines lebendigen religiösen Gemeindelebens, bald wie ein verborgner Strom, der sich unter den Fundamenten des in stolzer Höhe emporragenden Gebäudes der katholischen Kirche fortzieht, und hie und da mit ungehemmter Gewalt hervorbricht.

Hier ist der Punkt, wo eine der bedeutendsten Erscheinungen des mittelalterlichen Sektenwesens in die Geschichte der Kirche bestimmend eingreift, nämlich die Waldenser. Man hat viel darüber gestritten, ob die Waldenser von Petrus Waldus abstammen, oder schon vor ihm aus den Nachwirkungen des Ein-flusses einzelner erleuchteter Lehrer der Kirche, wobei vornehmlich Claudius von Turin hervorgehoben wird, oder noch in viel früherer Zeit entstanden sind. Hiemit hängt auch zusammen, daß der Name, den die Waldenser führen, bald von ihrem an-

geblichen Stifter Petrus Waldus, bald von ihrem Aufenthaltsort im Thälern des südlichen Frankreichs und Piedmonts (Vallenses = Valdenses) abgeleitet wird. Nach den gründlichen neuern Untersuchungen über diesen Gegenstand scheint es keinem Zweifel unterworfen, daß erst Petrus Waldus der Gründer der Waldenser gewesen ist, und daher von ihm sowohl der Name wie die eigenthümliche von dem gnostischen Dualismus freie Richtung auf das biblische Christenthum herrührt [1]). Damit ist aber wohl vereinbar, daß schon vor Waldus in einzelnen jener manichäischen Sekten sich biblische Anklänge stärker geltend machten, als die dualistische Grundvoraussetzung erwarten ließ. Ja es ist auch wohl möglich, daß die auch den Katharern nicht abzustreitende Bekanntschaft mit der Schrift in ihnen selbst eine Scheidung hervorrief von solchen, die an der manichäischen Tradition festhielten, und solchen, die sich an das apostolische Symbolum anschlossen und die Schrift als alleinige Autorität gelten ließen [2]). Wie

1) Wir beziehen uns hier besonders auf Gieseler Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 2. S. 551 und auf den anonymen Verfasser des allerdings im katholischen Intresse geschriebnen Buches: Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois et sur le caractère de leurs doctrines primitives Paris. 1836. Es wird besonders im letztern Buche durch zahlreiche Beweisstellen deutlich gemacht, daß das Vorgeben eines über den P. Waldus hinausreichenden Bestehens der Waldenser auf falschen Angaben und zum Theil absichtlichen Täuschungen beruht. — Was die Ableitung des Namens Waldenser von Vallenses betrifft, der auch Niedner (Geschichte der christl. Kirche. Leipz. 1846. S. 481) noch beistimmt, so möchten wir noch besonders auf die Unwahrscheinlichkeit aufmerksam machen, die es hat, daß in einem so gebirgigen Lande, wie das östliche Südfrankreich und Piedmont ist, wo der Gegensatz von Thal und Berg überall vorkommt, eine einzelne in Thälern wohnende religiöse Gemeinde κατ' ἐξοχὴν Thalbewohner sollte genannt worden sein. Da ist gewiß die allegorische Deutung des Namens, den Ebrard liber antihaeres. 25 (quod in valle lacrymarum maneant) und Bernard Font. calid. adv. Waldens. praef. (vallis densa errorum Valdensium) noch viel wahrscheinlicher. Dazu kommt, daß die Waldenser, sobald ihr Name aufkommt, gar nicht ausschließlich in diesen Thälern erscheinen, sondern auch in ganz ebnen Ländern, wie Flandern. Lyon, wo sie zuerst auftreten, liegt ja überdem auch in einem Thal.

2) Als die frühesten vor Waldus vorhandnen Spuren einer solchen Spaltung zwischen manichäischen und biblischen Sekten dürfen wir die merk-

weit diese Sonderung vor sich gegangen und ob sie namentlich auf bestimmten Prinzipien ruhte, läßt sich bei dem Mangel zuverlässiger Nachrichten nicht mehr ausmachen. So viel aber scheint fest zu stehen, daß auf der einen Seite Petrus Waldus nicht der erste und einzige gewesen ist, der jenen Sekten den Rückgang in das biblische Christenthum vermittelt hat, und auf der andern, daß er dennoch einen sehr bestimmten Einfluß in diesem Geiste auf sie gewonnen, und dadurch den Anstoß zu einer Neubildung der vorhandnen sektirerischen Elemente gegeben hat, die sich in der Zurückführung auf seine Person und Festhaltung seines Namens ausspricht [1]). Im gewissen Sinn kann man also

---

würdigen Mittheilungen ansehen, die in dem Briefe des Propstes Evervin von Steinfelden an Bernhard von Clairvaux (ungefähr im Jahre 1146 geschrieben) über die in der Diöcese von Köln von ihm entdeckten Sektirer enthalten sind. Er unterscheidet sehr bestimmt zwei Partheien unter ihnen, deren Streit eben die Veranlassung zu ihrer Entdeckung geworden. Vgl. Mabillon Analecta vetera III p. 452. Füßlin Neue und unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit Frankf. u. Leipz. 1770. I. S. 60 u. ff. In den Recherches historiques ist der Brief Evervin's unter den Beilagen abgedruckt p. 487. Wenn die von Elbert, Chorherr zu Bonn und später Abt v. Schönau in seinen Sermones adv. pestiferos foedissimosque Catharorum qui Manichaeorum haeresin innovarunt, damnatos errores ac haereses (in der Bibl. Patr. IV p. 2. p. 75 abgedruckt) angeführten Angaben dieselben Sekten betreffen, was die Gleichheit der Zeit und des Orts wahrscheinlich macht, so darf man annehmen, daß sich schon eine sehr bestimmte äußere Organisation auf Grundlage biblischer Anschauungen unter ihnen vorfand. Daß er sie als muniti verbis s. scripturae schildert, läßt schließen, daß die biblische Richtung bei ihnen vorwaltete.

1) Perrin histoire des Vaudois divisée en trois parties Genève 1619 p. 3. führt die Entstehung der Waldenser auf Peter Waldo zurück. Ebenso die Waldenser Chronik v. J. 1656. S. 1. Es ist allerdings thatsächlich, daß schon im 13. Jahrhundert die Waldenser sich nicht begnügten von Waldus abzustammen, sondern bis auf den Papst Sylvester, ja bis zu den Aposteln zurückgingen (vgl. Gieseler a. a. O.). Aber dieß war erst eine weitere Folge ihrer eignen Entwickelung, wie sie theils durch die Berührung mit den Albigensern, theils durch die Polemik mit der katholischen Kirche sich gestaltete. Wenn die späteren Apologeten der Waldenser, wie Basnage, Abbadie, Leger, Muston durch Hülfe gelehrter Untersuchungen die frühere Existenz derselben zu beweisen suchten, so zeigt eine vorurtheilsfreie Kritik der betreffenden Angaben, daß sie im Irrthum waren. Was

sagen, daß die Existenz der Waldenser über die Person des Waldus hinausreicht; nur waren sie vor ihm in anderer Form da. Das ganze Auftreten des Petrus Waldus nach den glaubwürdigsten Berichten, die wir davon besitzen, ist überhaupt der Art, daß in ihm ein neuer auf individueller Erfahrung ruhender Anfang religiöser Gemeinschaftsbildung erscheint. Er stand ursprünglich außer aller Berührung mit dem Sektenwesen seiner Zeit; die Erweckung, von der er ergriffen war, gründete sich bei ihm auf ein eigenthümliches Ereigniß seiner persönlichen Lebensführung [1]), und gewann zunächst nur die Gestalt, wie sie in

---

die oft erwähnten Waldensischen Schriften betrifft, so sind sie alle, wie schon Gieseler a. a. O. S. 561 zeigt, viel spätern Ursprungs. Nur die Nobla Leïzon macht allerdings eine Ausnahme, doch kann der in ihr vorkommende Vers, der auf das Jahr 1100 deutet, nicht beweisend sein. Er bezieht sich auf die nach Ablauf des ersten Jahrtausend in der ganzen abendländischen Christenheit verbreitete Erwartung des Weltendes und schließt an den Gedanken, daß dasselbe nur verschoben sei, die Ermahnung sich darauf vorzubereiten. Sehr richtig sagt der Verf. der Recherches historiques etc. p. 256: „Etait-il besoin de précision de date pour faire une exhortation à ses lecteurs sur la crainte fondée ou non d'un tel événement et ne suffirait-il pas qu'il y eût déjà cent ans entièrement accomplis depuis l'an 1100, pour prouver que, si le monde devait finir vers le terme du premier millénaire, cette fin ne devait pas tarder à arriver, et devenait même d'autant plus imminente, qu'elle avait été plus différée? L'auteur avait-il besoin pour cela d'indiquer l'année même, où il écrivait? Et lors même, qu'il aurait écrit en 1199, n'aurait-il pas pu dire également: Il y a bien 1100 ans entièrement accomplis depuis que telle parole a été écrite? MM. Peyran et Muston n'ont-ils donc jamais observé, que quand il s'agit d'événemens importans à rappeler, on cite les siècles et non les années, et qu'on dit et écrit chaque jour, par exempel, il y a mil huit cents ans que I. C. a paru, sans tenir compte des fractions d'années, ou portions de siècles, qui enjambent sur le siècle suivant? La chose était d'autant plus naturelle dans le cas, où se trouvait le cathare ou le sage barbe, que, s'il avait voulu exprimer la fraction, son vers était manqué, et qu'à l'exemple de M. Jourdain (de Moliere) il aurait fait de la prose sans s'en douter."

1) Wir können uns nicht enthalten hier eine Stelle über Waldus aus einem wenig benutzten Werke anzuführen, das zwar nicht den Werth einer eigentlichen Quellenschrift hat, aber doch manche individuelle Züge enthält, die das Gepräge der Glaubwürdigkeit an sich tragen. Es sind die Mémoires

ähnlicher Weise schon oft in der katholischen Kirche jener Zeit bei den Stiftern von Mönchsorden hervorgetreten war: auch

---

de l'histoire de Lyon par Guillaume Paradin de Cuyseaulx Doyen de Beaujeu à Lyon 1573. fol. Der Verf. versichert in der Zueignung an die Stadtbehörde, daß er sich bemüht habe aus den Archiven der Buchläden und zerstörten Kirchen de ramasser les pierres des ruines pour en lever ceste petite monioye; es wäre also möglich, daß er auch hier Quellen von echtem Werthe benutzt hätte. Der Abschnitt de la secte de Pauvres de Lyon et de Valdo autour d'icelle p. 127 heißt folgendermaßen: „C'est que au temps et regne du roy Loïs le Jeune septième de ce nom et en l'an de salut mille cent soixante, advint à Lyon, que estant une bonne compagnie de citoyens assemblée un jour d'esté pour se recreer sus la vesprée, comme ils devisoyent, l'un d'entre eux sans indice de maladie ny indisposition tomba soudainement mort tout roidde aux pieds de ses compagnons. Entre lesquels estait un nommé Pierre Valdo, l'un des plus riches de la cité et des plus apparents, habitant en la rue de Vendrant (depuis nommée rue mauldite) lequel conceut une esmotion et frayeur de ceste mort soudaine et inporveue; et entra bien avant en la consideration de la lubricité caduque et fragilité des choses humaines et transitoires. Et des ce jour se meit à faire poenitence de ses offenses donnant ses biens aux pauvres, et les distribuant largement à tous ceux, qui venoyent en sa maison avec extrême prodigalité. Ceste largesse convia infinies personnes à frequenter sa maison et s'y assembloyent tant de tourbes et le populaire en tel nombre, que c'estait chose admirable. Et en ces assemblées Valdo commença à faire des presches et admonitions à faire penitence et recongnoistre chacun ses fautes: leur allegant certains passages de la divine escriture, lesquels lui mesme exposoit selon sa fantasie, combien qu'il fust ignorant des lettres comme dict Bergomensis. Car il s'estoit fait mettre en François certain recueil des sainctes lettres avec aucunes opinions des saincts peres, qu'il avoit appris par coeur, et avoit tout à la main, et ainsi preschoit cette multitude de pauvres gens, qu'il faisoit participans de ses biens, et iceux induisoit à faire profession de pauvreté evangelique. Dont il s'en trouva un grand nombre, qui luy adheroyent et le suivoyent comme disciples. Et furent nommez vulgairement les pauvres de Lyon et Lyonistes, les autres les nommoyent Vauldois à cause de Valdo. Les Italiens les appelloyent Insabbatati parce que contre les commandements de Dieu ils n'observoyent aucune festes ny solemnitez et nommoyent les prelats congregation de Satan et synagogue du diable. Ils firent plusieurs grands exces comme l'on peut veoir en ce que a escrit contre eux Pierre Venerable lors abbé de Cluny: et estoit telle chose, que ce que nous avons veu faire en France en ces troubles et encore pis. Quand l'on les reprenoit, ils respondoyent, qu'il vaut mieux obeir à Dieu, que aux hommes." Sehr ähnlich erzählt die Geschichte Waldo's Trithemius in

Waldus scheint zuerst nichts weiter als dieses beabsichtigt zu haben. Er wollte ein gemeinsames Leben stiften, wobei die apostolische Armuth und Niedrigkeit Muster sein sollte. Daher der Name Pauvres de Lyon. Es ist hier also das auch in den Predigerorden hervortretende Prinzip der Nachahmung des apostolischen Lebens wirksam gewesen [1]). Doch verband sich hiemit sogleich noch ein andres Moment, für das freilich innerhalb der katholischen Kirche kein rechter Raum war, nämlich die unmittelbare Zurückführung des ganzen religiösen Lebens auf die Schrift. Diese mußte daher übereinstimmend mit der Idee des allgemeinen Priesterthums, das der ganzen Tendenz dieser Richtung gemäß eine wesentliche Grundlage der neuen Gemeinschaft bildete, Volksbuch werden. Wir finden auch bei den Waldensern zuerst volksmäßige Uebersetzungen der Schrift. Hiedurch war der Bruch mit der katholischen Kirche, die eben damals das Moment ihrer objektiven Autorität aufs neue geltend zu machen sich bestrebte, unvermeidlich. In demselben Maaße, als dieser Bruch sich durch Verfolgungen bethätigte, mußte sich auch in den Waldensern der Gegensatz gegen die Kirche festsetzen und vertiefen. Dennoch bleibt es auffallend, daß sich bei ihnen anfangs durchaus keine dogmatische Grunddifferenz von den Lehren der katholischen Kirche vorfindet. Sie sind, wie ihre Glaubensbekenntnisse bezeugen [2]),

---

s. Chronicon Hirsaugiense. Vgl. Nicol. Vignier biblioth. histor. Paris 1597. III, p. 129. Perrin am a. O. p. 3. Die Waldenser Chronik S. 2.

1) Dafür spricht nicht allein die von mehreren unverdächtigen Zeugen berichtete Thatsache, daß Waldus sich bei der kirchlichen Obrigkeit um Genehmigung seines Vereins verwendet hat. Vgl. Gieseler a. a. O. S. 586, sondern daß auch mitten in den Albigenser Kriegen nach dem Religionsgespräche zu Pamiers Waldenser sich bewegen ließen, mit der katholischen Kirche sich auszusöhnen und in den Kreis einer geduldeten geistlichen Korporation (Verein der armen Katholiken) einzutreten. Vgl. Hahn Geschichte der neumanichäischen Ketzer quellengemäß bearbeitet. Stuttgart 1845. S. 166. Auch später wiederholen sich Beispiele, woraus die dauernde größere Annäherung der Waldenser an die katholische Kirche hervorgeht, als sie bei den Albigensern statt fand.

2) Vgl. Perrin Histoire des Chrestiens Albigeois Genève 1618. Troisième partie de l'histoire des Vaudois et Albigeois contenant la doc-

mit den allgemeinen christlichen Lehren einstimmig, ihre Abweichung bezieht sich nur auf Gegenstände der Verfassung und des Kultus, und erst von hier aus stellt sich auch eine Divergenz des Dogma's heraus. Verwerfung aller Hierarchie mit der ihr zu Grunde liegenden Auszeichnung einzelner die übrigen Christen in ihrer Beziehung zu Christo vertretenden Personen, Vereinfachung des Kultus durch Abschaffung aller auf sinnlichen Eindruck berechneten kirchlichen Gebräuche, überhaupt Herstellung eines solchen Gemeindeorganismus, daß jedem Einzelnen der freie Zugang zu den höchsten Gütern des christlichen Heils in gleicher Weise gesichert war — das sind die Prinzipien, die bei den Waldensern wenigstens in ihrer ersten Gestaltung als die am meisten charakteristischen hervortreten. Daher ihre beständige Polemik gegen die römische Hierarchie, gegen die religiösen Ansprüche des Papstes und die bevorrechtete Stellung des Klerus, gegen Ablaß und Bann, ihre Verwerfung prachtvoller Kirchengebäude, der Orgel, der Bilder, des Kleiderschmucks der Priester, ihre Leugnung der Heiligenverehrung, der Reliquien, der Todtenmessen, der Firmelung, des Fegefeuers. Mit diesen wenigen einfachen Sätzen und mit der Bibel in der Hand, die sie zuerst zum Gemeingut des Volkes machen wollten, richteten die Waldenser ungeheure Erfolge aus. Wir finden sie nicht lange nach ihrer Entstehung fast durch ganz Europa verbreitet. Frankreich, Oberitalien, Holland, Deutschland, Böhmen, Oestreich, sind die Schauplätze, wo wir ihnen am öftesten begegnen [1]). Der durch

---

trine et discipline, laquelle ils ont eu comme entr'eux. Im Wesentlichen stimmt damit überein, was von den zuverlässigsten Zeugen darüber berichtet wird. Vgl. Gieseler a. a. O. S. 555. Ferner die regulae Waldensium 32 bei Krone Fra Dolcino a. a. O. S. 201. Endlich die merkwürdigen Enthüllungen über die Lehren der Waldenser, welche der Straßburger Geschichtsschreiber Specklin aus alten Urkunden mitgetheilt hat. Vgl. Schmidt Zeitschrift für histor. Theologie, herausgegeben von Illgen. Jahrgang 1840. III, S. 39 u. ff.

1) Vgl. Perrin hist. des Vaudois p. 6. Vignier bibl. hist. p. 130. In Frankreich scheinen die Dauphiné, Piedmont, die Provence und die Pikardie ihr Hauptsitz gewesen zu sein. In Deutschland erscheinen sie am häufigsten in den Rheingegenden. Zuerst ohne Zweifel in Straßburg, näm-

verschiedene Sekten, wie Henricianer, Arnoldisten, Petrobrusianer, Albigenser und andre aufgelockerte Boden der katholischen Kirche bot ein geeignetes Feld zur Ausbreitung dieser neuen Richtung dar. Auch die Irrungen, welche zwischen Staat und Kirche in dem großen Kampfe der Hohenstaufen gegen das Papstthum entstanden waren, und die auf das unmittelbare religiöse Volksleben Einfluß auszuüben anfingen, konnten dem Eingang sektererischer Tendenzen nur günstig sein [1]). Alles erwähnte reicht indessen nicht hin, den fast endemisch fortschreitenden Charakter dieser Sekte zu erklären. Wir müssen daher annehmen, daß noch ein im engeren Sinne religiöser d. h. mystischer Impuls dabei thätig war; denn dieser allein konnte eine solche Begeisterung erzeugen, daß sie auf längere Dauer sich erhielt und so große Erfolge hervorbrachte. Nach allen Nachrichten, die wir von Waldo besitzen, scheint ihm ein solcher Impuls gefehlt zu haben, oder vielmehr, wenn er vorhanden war, zu sehr auf individueller Erfahrung beruht zu haben, als daß er für den Kreis, der sich um ihn bildete, ein stetig fortwirkendes Prinzip hätte werden können. Es fehlte ihm ein bestimmtes Dogma, welches den Grundton der von ihm ausgehenden Erweckung gebildet hätte: die bloße Zurückführung alles religiösen Lebens auf die Norm der Schrift und die Unabhängigkeit des Einzelnen von der kirchlichen Bevormundung hätte den Kreis seiner Gemeinschaft bald in regellose Atomistik aufgelöst, zumal den verschiednen manichäischen Sekten seiner Zeit gegenüber. Der tiefe Zug, den alle Erscheinungen der ethischen Mystik nach der intellektuellen

---

lich schon im J. 1212. Vgl. Röhrich, die Gottesfreunde und die Winkler am Oberrhein. Illgen's Zeitschrift für histor. Theologie. Jahrg. 1840. I, S. 121 und Schmidt a. a. O. Wenn die Nachricht des Trithemius, vgl. Röhrich S. 129, auch vielleicht übertrieben ist, daß von Antwerpen bis Rom ein reisender Waldenser jede Nacht bei einem seiner Glaubensbrüder schlafen könne, so muß jedenfalls schon sehr früh eine ausgedehnte Verbreitung der Sekte statt gefunden haben.

1) „Dieweil der Papst den Kaiser bannt, dieweil rissen sich die Ketzer sehr ein in allen Landen" sagt Specklin, der Straßburger Chronist nach Röhrich a. a. O.

Gebiete der ethischen Mystik stammten, die hierin ihren verwandtschaftlichen Charakter mit dem ursprünglichen Prinzip der Waldenser bekundete, so fehlt es doch auch nicht an Thatsachen, die auf einen tiefen und daurenden Zusammenhang derselben mit Erscheinungen hinweisen, die unverkennbar auf der Grundlage der intellektuellen Mystik ruhen. Sie liegen vor in der Sekte der Winkeler, einer offenbar Waldensischen Gemeinschaft, und der mit ihnen in engen Zusammenhang stehenden Gottesfreunde. Um diese für die Entwickelung der Mystik sehr bedeutsame Erscheinung richtig zu würdigen, müssen wir einen Blick auf den weitern Fortgang werfen, den die intellektuelle Mystik nahm.

Diese hatte sich, wie früher erwähnt, innerhalb der katholischen Kirche eine Art von Bürgerrecht erworben, und war ein von den Würdenträgern der Kirche vielfach gepflegtes und beschütztes Element des Mönchsthums geworden. Je mehr dieses in die großen Kämpfe, die die Kirche mit den Mächten jener Zeit zu führen hatte, hineingezogen wurde, um so mehr mußte sich die enge Klosterwelt erweitern, und die Objekte der mystischen Anschauung an Bedeutung, Umfang und Großartigkeit gewinnen. Dadurch war die nothwendige geschichtliche Vorbedingung gegeben, um die Mystik zu demjenigen Höhepunkt zu erheben, der ihr für diese ihre Seite gegeben ist, d. h. dem Chiliasmus. Nur die Zeiten großer Krisen, in welchen die unmittelbare Wirklichkeit den Kampf der geschichtlichen Potenzen in ihrer ganzen Entfaltung vor Augen stellt, sind geeignet in der mystischen Erfahrung die chiliastischen Momente zu ihrer Reife kommen zu lassen. Das Ende des zwölften Jahrhunderts war eine solche Zeit, daher ist es nicht zu verwundern, wenn wir in derselben aus der Mitte der Klöster die Stimme eines mystischen Propheten vernehmen, der den lange verklungenen Ton chiliastischer Anschauungen wieder anschlägt. Es ist dieß der Abt Joachim von Flores [1]). In ihm ist nicht allein die damalige

1) Vergl. Neander Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche V. 1. S. 290.

Zeit in großartigen Anschauungen reflektirt, sondern er erhebt sich zu einem umfassenden Gesammtüberblick über die Entwickelung der Kirche im Ganzen. Dadurch wurde vielleicht die individuelle Grundlage mystischer Erfahrung, die ihm übrigens keinesweges fehlt, zurückgedrängt, aber dieser Mangel ward ersetzt durch den Reichthum tiefer Ideen, welche für weite Kreise anregend und bildend wirken mußten. Die Weissagungen Joachims bewährten sich auch durch die Anknüpfung an die Schrift als ein echtes Erzeugniß des religiösen Lebens seiner Zeit, das einen mächtigen Drang zur innern Aneignung des Urchristenthums in den verschiedensten Erscheinungen bekundet. — Die Bahn, welche Joachim zuerst betrat, ward bald auch von andern betreten, ja es entstand innerhalb eines Mönchsordens eine eigenthümliche Richtung, welche diesem Impulse mit besondrer Vorliebe folgte. Der Franziskanerorden, dem schon durch seinen Stifter ein mystisches Prinzip eingepflanzt war, erzeugte aus seiner eignen Mitte eine apokalyptische Tradition, die die Anregungen des Abtes Joachim weiter ausbildend sich nicht blos an der theoretischen Befriedigung durch neue Anschauungen begnügte, sondern bald zu praktischer Gestaltung derselben in neuen Genossenschaften fortschritt [1]). So schied sich aus dem Orden die Parthei der Zelatores, Spirituales und Fratricelli aus. Eine solche Richtung trug ein Moment der ethischen Mystik in sich, die sie auf ein praktisches Handeln zur Reinigung der Kirche hinwies. Wir haben hier also ein Beispiel von der Vereinigung und gegenseitigen Durchdringung der intellektuellen und ethischen Mystik und zwar durch eine Bewegung, welche offenbar von der ersten ausgeht. Die nothwendige Folge dieser Entwicklung, der Conflikt mit der Kirche konnte nicht ausbleiben. Sie tritt zuerst in dem Kampf hervor, den die neue Richtung mit der alten von

---

1) Als die frühesten Repräsentanten dieser apokalyptisch-chiliastischen Tendenz im Franziskanerorden müssen der Verfasser des introductorius in evangelium aeternum und Johann Peter de Oliva angesehen werden. Beide schöpften aus den Schriften Joachims. Vergl. Neander a. a. O. S. 832 u. ff. Gieseler a. a. O. S. 359.

der allgemeinen Mönchsascetik beherrschten im Orden selbst zu bestehen hatte; sie schreitet aber bald vor zu einem Kampf gegen die Kirche selbst. Denn diese, zur Entscheidung aufgefordert, konnte im Bewußtsein ihrer eignen Verwandtschaft mit der letztern Richtung nicht anders als der erstern feindlich entgegen treten. So waren denn diese neuen Elemente bald auf die Vereinigung mit den außerkirchlichen Sekten gewiesen, so weit diese einen ihrer eignen Tendenz verwandten Anschließungspunkt darboten. Ein bedeutendes historisches Mittelglied bildeten dabei auf der einen Seite die Minoriten oder Tertiarier, auf der andern die Begharden. Jene, ein Erzeugniß des Franziskanerordens in seinem ersten Entwicklungsstadium, gaben den thatsächlichen Beweis, daß die ursprüngliche Idee, welche den Impuls zur Bildung des Ordens gegeben, nicht völlig aufgegangen war in die Formen der alten Mönchsascetik, daß daher zur Ergänzung noch andre Formen eines freien gemeinsamen Lebens hinzugenommen werden mußten, die das leisten sollten, was dem Orden in seiner strengen Observanz zu erreichen unmöglich war. Auf ähnliche Weise hatte sich der Trieb nach religiösen Vereinen von freierm Charakter, als sie das Klosterwesen darbot, in andern Erscheinungen Luft gemacht, und die Vereine der Begharden und Beguinen erzeugt. Sobald nun aus der Mitte des Franziskanerordens häretisch-mystische Tendenzen hervorbrachen, fanden sie an jenen Vereinen einen geschichtlich vorbereiteten Boden für ihre Wirksamkeit. So entstand innerhalb dieser Vereine eine Scheidung von solchen, welche den praktischen Zwecken, die ihnen ursprünglich eigen waren, treu blieben, und sich dadurch den Schutz und Zusammenhang mit der Kirche erhielten, und von solchen, welche mit jenen Franziskanern verbündet, sich zu offnem oder geheimen Kampf mit der Kirche entschlossen. Daß dabei auch eine Mischung mit andern schon vorhandenen häretischen Richtungen, namentlich den Katharern vor sich ging, läßt sich von vorn herein annehmen, und wird durch geschichtliche Thatsachen bestätigt.

Gleichzeitig mit dieser folgenreichen Entwickelung, die von

der individuellen mystischen Erfahrung ihren Ausgangspunkt nahm, trat nun auch von jener andern Seite der intellektuellen Mystik, die aus den Quellen des Dionysius Areopagita und Scotus Erigena schöpfte, eine ähnliche Bewegung zu häretischen Vereinsbildungen hervor. Das pantheistische Element, was hierin lag, führte zwar mehr auf eine individuelle Befriedigung hin; aber der Strom der Geschichte war einmal auf die praktische Ausleḃung aller in ihm vorhandnen Stoffe gerichtet, und so mußte sich von hier aus mit Hinzunahme anderer Elemente eine Richtung erzeugen, die in der Sekte der Brüder und Schwestern des freien Geistes zu geschichtlicher Existenz gekommen ist. Es ist bekannt, daß diese Sekte auf Amalrich von Bena als ihren ersten Urheber zurückgeführt wird; daher sie auch zu Anfang mit dem Namen der Amalricianer bezeichnet wird. Aber es ist ebenso gewiß, daß Amalrich gar nicht darauf ausgegangen ist, einen abgeschloßnen Kreis einer Sektengemeinschaft zu gründen, und daß seine Anhänger keineswegs seine Prinzipien rein in sich aufgenommen und fortgepflanzt haben. Amalrich erscheint vielmehr, soviel wir aus den wenigen Nachrichten, die über seine Lebensverhältnisse vorhanden sind, entnehmen können, als ein einsamer Lehrer seiner Zeit, der aus dem Studium des Scotus Erigena und Aristoteles, verbunden mit mystischen Anregungen späterer Zeit sich ein System des Pantheismus gebildet hat, das mehr auf spekulative Geltung als auf praktische Ausführung berechnet war. Das eigentliche Mystische tritt bei ihm hinter das philosophische Intresse zurück [1]). Seine Anhänger, wenn sie auch nach ihm genannt wurden, scheinen viele seiner Lehren mißverstanden zu haben; schon daß die praktischen Consequenzen aus seinen pantheistischen Anschauungen gezogen wurden, war wohl nicht im Geiste des Lehrers; so müssen also bei ihnen noch andere Impulse mitgewirkt haben, um ihre

1) Vergl. die quellenmäßige Darstellung seiner Lehre bei Krönlein, Amalrich von Bena und David von Dinant. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Theologische Studien und Kritiken Jahrgang 1847. II S. 271 u. ff.

in das praktische Leben übergehende Richtung zu erzeugen. Wo könnten wir diese anders suchen, als bei den mannichfaltigen häretischen Sekten jener Zeit, die auf Ausartungen der ethischen Mystik beruhten. Auch in der Sekte des freien Geistes ist demnach eine Durchdringung der intellektuellen und ethischen Mystik wahrzunehmen, nur, daß hier die erstere als die vorwiegende erscheint [1]); daher wie bei jenen anderen Sekten der Manichäismus, so ist hier der Pantheismus die Grundform der religiösen Anschauung geblieben.

Während so nach beiden Seiten hin Mischungen des doppelten mystischen Prinzips entstanden, die aber nur in mehr oder weniger krankhaften Erscheinungen zum Vorschein kamen, erhielt sich daneben ein reinerer Grundstamm, der unter günstigen äußeren Bedindungen neue Triebe ansetzen mußte. Wir haben denselben einmal in den Waldensern anzunehmen, weil sich auch später bei ihnen in bewußter Continuität mit der frühern Richtung eine biblische Tendenz erhalten hat, wie sie in ihren Bekenntnissen und Katechismen vorliegt. Aber auch im Anschluß an die bisher in der Kirche vorhandne intellektuelle Mystik blieb ein gesunder Keim zurück, der sich jetzt hervorthut. Beide Rich-

1) Als eine Abart der Sekte des freien Geistes haben wir die in Straßburg zuerst auftretenden Ortlieber zu betrachten, von deren Lehren Schmidt a. a. O. S. 46 u. ff. den ausführlichsten Bericht giebt. — Daß in ihren praktischen Consequenzen große sittliche Verirrungen besonders nach der Seite des Geschlechtslebens liegen, kann nach der oben ausgeführten Darstellung des Charakters dieser Mystik nicht auffallen. Doch würde man Unrecht thun, wollte man die große Verbreitung derselben im 13. und 14. Jahrhundert allein auf Rechnung einer libertinischen Sinnesweise schieben. Es wirkte eben ein Faktor echter Mystik mit, die weil sie ihre naturgemäße Befriedigung in der objektiven Ordnung des kirchlichen Lebens nicht mehr fand, diesen Verirrungen anheim fiel. — Die in Böhmen vorkommenden Pikarden und Adamiten scheinen uns ebenfalls dieser Gattung anzugehören. Vgl. Füßlin a. a. O. II S. 47. Die Urtheile über dieselben lauten indessen sehr verschieden; während Aeneas Sylvius in der von Füßlin angeführten Stelle ihnen unsittliche Tendenzen zuschreibt, versichert Sebastian Frank in seiner Chronik 1565. III S. 156 von Kaufleuten aus Böhmen gehört zu haben, daß alle diese Gerüchte Verläumdungen seien, sie vielmehr sich durch strenge Rechtlichkeit im Verkehr auszeichneten.

tungen zeigen denselben Charakter, der in den zuletzt berührten Formationen an den Tag kommt; sie mischen sich mit einander: die Waldenser, die Vertreter der ethischen Mystik, treten in Berührung mit pantheistischen Tendenzen, die ihnen aus der intellektuellen Mystik zugeströmt sind [1]); und die kirchlichen Mystiker der andern Art eignen sich praktisch-ethische Intressen an, die ursprünglich von den außerkirchlichen Partheien gepflegt waren. Dieß zeigt sich am entschiedensten im 14. Jahrhundert in den Brüdern des gemeinsamen Lebens. Der Trieb nach freien Vereinen innerhalb der Kirche zum Behuf praktisch-christlicher Zwecke macht sich in ihnen geltend, und sie nehmen das, was die Waldenser und Begharden leisten wollten, in erhöhter und gereinigter Weise wieder auf. — Zwischen den Waldensern und den Brüdern des gemeinsamen Lebens äußerlich wie innerlich in der Mitte stehend finden, wir im Anfang des 14. Jahrhunderts einen Verein stiller contemplativ-mystischer Naturen, die sich Gottesfreunde nennen, und durch freie Wahlverwandtschaft verbunden, in gewisser Art die Brüder des gemeinsamen Lebens vorbilden. In diesen Gottesfreunden hat sich der Strom der intellektuellen Mystik, der bis dahin immer Eigenthum der Kirche gewesen war, eine neue mächtige Bahn gebrochen, und zwar erscheint er hier gereinigt von den Schlacken, die ihm in der verworrenen Zeit des 12. Jahrhunderts beigemischt waren, in einer neuen, verklärten Gestalt. Nicht umsonst war jene trübe Zeit mit ihren gährenden Kräften auch in das stille Gebiet der Mystik hineingebrochen; sie war von ihrem graden Wege abgelenkt worden. Aber nun erwacht sie wieder zu freier Wirksamkeit, und greift sogleich mit kräftig kühner Hand mitten hinein in das Heiligthum ihres innern Lebens, und zieht die köstlichsten Schätze daraus hervor. Das sicherste Zeugniß ihrer innern Neu-

---

1) Es ist eine der merkwürdigsten und für die Geschichte der Mystik bedeutungsvollsten Thatsachen, daß jener geheimnißvolle Laie, der Tauler'n in die Tiefe des eigentlich mystischen Lebens einführte, ein Waldenser war, Nikolaus von Basel. Vgl. Schmidt Johannes Tauler von Straßburg. Hamburg 1841. S. 26 u. 191. Seine Lehre war entschieden pantheistisch.

geburt ist, daß sie sich von der einseitigen Richtung auf das intellektuelle Gebiet, dem sie früher diente, ab und dem sittlichen zuwendet, ohne indeß darum ihre wesentlich intellektuelle Grundlage aufzugeben. Die äußeren Verhältnisse des kirchlichen und politischen Gesammtzustandes jener Zeit wirkten begünstigend darauf ein; aber sie waren zugleich von der Art, daß ein reines Resultat nicht daraus hervorgehen konnte. Die feste Objektivität der Kirche war durch die Verlegung des päpstlichen Sitzes nach Avignon gebrochen worden; mit der Abhängigkeit vom französischen Hofe hatte sich die Ohnmacht der Kirche zur Vollziehung der von ihr in Anspruch genommenen höheren Aufgabe offenbart. So konnte sie nicht mehr im Stande sein, den nach tieferer Aneignung des Göttlichen sich sehnenden Gemüthern Befriedigung zu gewähren. Auch die Mystik, welche bis dahin unter dem Schutz der Kirche groß gezogen war, verlor bei dem neuen Aufschwung, den sie nahm, das freudige Zutrauen zu der göttlichen Sendung der Kirche; sie ward an ihr irre, und büßte somit das Regulativ ihrer eignen Bewegung ein. Sie trat heraus aus der stillen Behausung des Klosterlebens, und wagte sich an die großen Aufgaben der Zeit, die die in Banden gehaltne Kirche vergeblich zu lösen versuchte. Eben damit ging sie aber der Reinheit und Sicherheit verlustig, die nur durch die Schranken eines kräftig gehaltenen objektiven Lebens bedingt sind. Dagegen gewann der andere, der Mystik unmittelbar zugekehrte Faktor, die Subjektivität, einen desto größeren Spielraum; er entwickelte sich zu einem hohen Grade von Stärke und Reinheit, und ersetzte, so weit dieß möglich war, was in der Richtung nach kirchlicher Objektivität fehlte. Und beides, dieser Mangel und jene überwuchernde Stärke subjektiver Impulse bedingte sich gegenseitig. Denn wie die Kirche in steigender Verweltlichung ihre wahrhaft religiöse Macht verlor, so hob sich dagegen das nationale Leben in tausend frischen Keimen, die aber, weil sie eines beherrschenden Mittelpunktes entbehrten, zunächst nur trübe Verwirrung zu Wege brachten. Der Kampf des Kaiser Ludwig des Baiern mit dem Papst führte von neuem Deutschland in den Conflikt mit der

päpstlichen Hierarchie, und ließ es durch den lange dauernden Bann, der über dem dem Kaiser treu gebliebnen Theile Deutschlands ausgesprochen wurde, die Entbehrlichkeit kirchlicher Gebräuche, aber zugleich das Bedürfniß nach unmittelbarer, von der erdrückenden Last eines todten Formenwesens befreiter Gemeinschaft mit Gott empfinden. Mitten in diese Zeit der allgemeinen Noth und Verwirrung, als die Mächte, die bisher das kirchliche und politische Leben zusammen gehalten, aus ihren gewohnten Geleisen gerissen zu sein schienen, traf nun noch die furchtbare Seuche des schwarzen Todes; der mannichfache Frevel, der auf beiden Seiten geübt war, schien die Langmuth Gottes erschöpft zu haben, er sendete seinen Racheengel, der zwei Jahre lang seine schreckliche Geißel über ganz Europa schwang, und „den unseligen Hader eine Zeitlang in dem gezwungenen Frieden endete, den das Grab gebietet." [1]). Dieser traurige Zustand des öffentlichen Lebens gab der Frömmigkeit jener Zeit eine vorherrschende Richtung auf Innerlichkeit, und diente dazu der Entstehung der Mystik unmittelbar vorzuarbeiten. So finden wir denn in derselben den Charakter dieser Zeit deutlich abgespiegelt. Es zieht sich durch die deutsche Mystik des vierzehnten Jahrhunderts ein tiefer Zug düsterer Melancholie hindurch; es ist nicht blos die dem Mystiker natürliche Absagung der Außenwelt, die hier wiederholt wird, sondern die laute, fast verzweifelnde Predigt der Buße an ein dem Verderben entgegeneilendes Geschlecht [2]). Zwar

1) Worte von Görres in der Einleitung zu Suso's Leben und Schriften herausgegeben von Diepenbrok. 1837. S. XXX.

2) Ganz besonders spricht sich in dem von Rulman Merswin in Straßburg (s. Schmidt Johannes Tauler in Straßburg. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im vierzehnten Jahrhundert. Hamburg 1841. S. 180) verfaßten Buch von den neun Felsen (abgedruckt in Suso's Schriften von Diepenbrok S. 366) jener Charakter düsterer Melancholie aus vgl. d. Schluß S. 432: „Wie soll sich Gott erbarmen? Sie (die Menschen dieser Zeit) sind doch so gar hinter sich gegangen —, daß es die Gerechtigkeit Gottes die Länge nicht mehr leiden will; und wenn die Zeit kommt, da dein und aller Menschen Gebet aus ist, dann muß die Barmherzigkeit schweigen und muß der Vater seinen eingebornen Sohn rächen lassen alle die Unehre, die ihm erboten ist und noch erboten wird in diesen sorglichen Zeiten."

giebt es einzelne Seelen, die sich Gott zu retten erbarmt hat, aber es sind nur wenige auserwählte, und auch sie sind kaum sicher in das allgemeine Verderben mit hineingerissen zu werden. Darum fehlt ihnen die freudige Gewißheit der göttlichen Gnade, denn zwar in der Tiefe des mystischen Bewußtseins machte sich ihnen die unmittelbare Gegenwart Gottes fühlbar; aber von der äußern Welt, die in Finsterniß begraben liegt, und in der dunkle Mächte schrankenlos walten, kommt ihnen kein freundlicher Sonnenblick der göttlichen Liebe entgegen, der das innere Gefühl bestätigt, gereinigt und gesteigert hätte. Darum gaben sie zwar die praktische Thätigkeit für die Zwecke einer Neubelebung der Kirche nicht auf; aber ihr wahres Leben fanden sie darin nicht, das war ein von der äußern Welt abgezogenes, ein innerliches, mystisches. Es schloß sich nur auf in dem engen Kreise der Gottesfreunde, die ohne Regel und Statut, nur durch das Band innerer Seelengemeinschaft und gegenseitiger Mittheilung mystischer Erfahrungen verbunden, sich leicht zusammenfanden. Hierin tritt ein bedeutungsvoller Umstand zu Tage: nämlich, daß die Form des ascetischen Lebens, welche bisher als die unentbehrliche Basis für die Mystik gegolten hatte, nämlich das Mönchsthum, sich ungenügend zeigte, und einer neuen, freieren, aber auch willkührlichern Platz machte. Die bestimmt abgegrenzte, durch lange Tradition gleichsam versteinerte Form der Ascetik selbst begann zu erweichen in dem mächtig dahin fluthenden Strome des mystischen Lebens, ohne daß sich Ansätze zu neuen festen Bildungen zeigten. Wir sehen nicht, daß die Mystiker dieser Zeit die Bußübungen der katholischen Kirche zu steigern bemüht wären; es scheint, als wenn sie ihnen gleichgültig geworden wären. Die Ohnmacht der Zeit zu wahrhaft objektiver Gestaltung des vielfach pulsirenden Lebenstriebes zeigt sich auch hier. So konnte es nicht anders geschehen, als daß die Mystik, indem sie ihren festen Anhalt an den gewohnten Formen verlor, auf den allgemeinen ihnen zum Grunde liegenden ethischen Gehalt zurückging, und sich begnügte diesen in Beziehung auf die besondere Form des mystischen Bewußtseins eigenthümlich zu stei-

gern [1]). Dadurch bekam zwar die Mystik den Vortheil größerer Zugänglichkeit und Aufgeschlossenheit für das allgemein christliche Bewußtsein. Aber sie erhielt auf der andern Seite zu ihrem eignen Schaden eine gefährliche Richtung; denn sie verlor die Grundlage subjektiver Erfahrung und gerieth in das Gebiet abstrakter Theorien. Der Pantheismus gewann aufs neue in ihr eine mächtige Stütze, indem grade das, was ihm hätte entgegen wirken können, nämlich die Durchdringung der intellektuellen Mystik mit ethischen Stoffen, dazu diente ihm vorzuarbeiten. Das Zurückgehen auf das Allgemeine der sittlichen Forderungen ward begünstigt durch zwei in der damaligen Zeit liegenden Faktoren. Einmal durch die schon längst hervorgetretne Beziehung der Mystik auf das Urchristenthum und namentlich das Leben Christi. Wenn hiedurch auf der einen Seite eine Fülle conkreten Stoffs der Mystik zugeführt wurde, so war er doch auf der einen Seite von der Art, daß er mit Hülfe der den Mystikern von altersher eigenen Allegorie leicht die Deutung in abstrakte Allgemeinheit zuließ. Sodann brachte die Anknüpfung an die Schriften des Dionysius, die das ganze Mittelalter hindurch die kirchliche Mystik beherrschte, eine Neigung hervor, der pantheistischen Grundanschauung desselben zu Liebe auch alle ethischen Beziehungen in abstrakte, von der Persönlichkeit gesonderte Wesensverhältnisse umzudeuten. Hiemit haben wir die Vorzüge und die Mängel der deutschen Mystik ausgesprochen. Sie repräsentirt allerdings einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung derselben: der ethische Faktor durchbricht in ihr den intellektuellen, auf dessen Grundlage sie ruht. Aber eine reine und volle Durchdringung kommt nicht zu Stande; denn die objektive Seite des religiösen Lebens versagte den Dienst, sie war zu ohnmächtig, um den hier

1) Man achte hiebei auf die namentlich von Tauler mit besonderer Vorliebe geltend gemachte Idee der Entsagung, Abgeschiedenheit, Armuth. Er hat sie völlig losgelöst von der Einkleidung der Mönchsascetik, wie sie damals gewöhnlich war; sie ist ihm ein Absagen vom allen Kreatürlichen als solchem, was aber ein vorherrschend sittlicher Akt sein soll. Ueberhaupt ist die Entgegensetzung von Gott und Kreatur ein stets wiederkehrender Grundgedanke in der deutschen Mystik.

beginnenden Heilungsprozeß ihrerseits zum glücklichen Ende zu führen. Die Mystik schöpft aus dem Borne des ursprünglichen religiösen Lebens, und wird dadurch neu gekräftigt. Aber da sie verlassen ist von den objektiven Mächten der Welt, so geräth sie in eine falsche Stellung zum Gesammtleben; sie wird die Trägerin des lebendigen Christenthums überhaupt, was sie nicht sein soll. Ihr werden Anforderungen gestellt, die sie nicht leisten kann; so fällt sie dem Schicksal anheim, mit dem kräftigen Trank des biblischen Christenthums zugleich das gefährliche Gift des Pantheismus einzusaugen, der ihre besten Lebenssäfte verdarb. Sie sieht sich verlassen von der Kirche, und lehnt sich deshalb rathlos an die äußern kirchlichen Gemeinschaften an, die aber unfähig waren ihr den rechten Halt zu geben. Dieß war die nothwendige Folge des Zerfallenseins mit der Kirche, aus der sie stammte, und der eignen Ohnmacht neue Gemeinschaftsformen selbstständig zu erzeugen. Eckart steht mit der Sekte des freien Geistes, Tauler mit den Waldensern, Suso mit den Gottesfreunden in Verbindung; nur Ruysbroek, wie er überhaupt den Höhepunkt der deutschen Mystik erreicht, schließt sich enger an die Kirche an; seine Verbindung mit den Gottesfreunden am Oberrhein ist nur eine lose. Der Gedanke, daß es außer der Kirche noch eine Wahrheit gebe, und daß diese erst den der Menge verborgenen Zugang zur göttlichen Liebe gewähre, so wie die durch die Zeit bedingte Gleichgültigkeit gegen die gewohnten kirchlichen Formen des religiösen Lebens mußte einen Anziehungspunkt bilden zu solchen Kreisen, die schon längst, nur mit stärker ausgeprägtem Widerwillen gegen die Hierarchie, diese Wahrheit gepredigt hatten. Es wäre aber eine solche gegenseitige Annäherung der kirchlichen und außerkirchlichen Mystik kaum möglich gewesen, wenn nicht in der letztern selbst aus dem Drange eines ähnlichen Ungenügens an der traditionellen Form ein Zug nach den verborgnen Schätzen der intellektuellen Mystik erwacht wäre. So haben wir es ohne Zweifel zu erklären, daß auf der einen Seite die vornehmsten deutschen Mystiker sich in Verbindung mit von der Kirche geächteten Sekten einlassen, und diese wiederum

eine solche Verbindung suchen. Dabei erscheint es als eine seltsame Fügung des Schicksals, daß es grade Dominikaner waren, welche statt ihrem Berufe die Häretiker ausfindig zu machen und zur Kirche zurückzuführen zu dienen von ihnen selbst ihr abwendig gemacht wurden.

Unter den genannten vier Mystikern, die als die Hauptrepräsentanten der deutschen Mystik gelten können, hat Eckart sich am meisten von der Basis erfahrungsmäßiger Empirie entfernt, und in die Irrwege pantheistischer Versenkung in die Gottheit verloren. Ohne Zweifel hat die tief spekulative Natur Eckarts wie seine Verbindung mit der Sekte des freien Geistes daran den hauptsächlichsten Antheil. Suso dagegen, obwohl er den Meister Eckart hoch verehrt und von ihm unstreitig erst in die Geheimnisse des mystischen Bewußtseins eingeweiht wurde, war doch eine mehr weibliche, phantasiereiche und poetische Natur, er liebt es in zarten und lieblichen Bildern zu spielen, oft auch zu tändeln; in dieser seiner Unselbstständigkeit lehnt er sich mehr, als die übrigen Geistesgenossen an die Mönchsascetik und manche Gebräuche der katholischen Kirche an. Tauler steht zwischen beiden in der Mitte. Obwohl auch er von der pantheistischen Grundanschauung Eckarts und seines geheimen Waldenser Freundes Nicolaus beherrscht wurde, so ist doch seine Mystik durch Erfüllung mit ethischem Stoffe vor manchem Abweg bewahrt, in die Eckarts spekulative Natur gerieth. Dazu kam, daß in ihm vorzugsweise die Idee einer Nachahmung des Lebens Christi lebte, und er dadurch einen Inhalt bekam, der ihn weit über seine pantheistische Grundlage erhob. Hiedurch erhielt Tauler's Mystik einen bis dahin noch nicht erreichten Grad von Popularität; sie ist gleichsam klassisch geworden für die Folgezeit, und hat bis lange nach der Reformation die Entwicklung der Mystik bestimmt. Ruysbroek endlich steht in reiner Originalität da; in ihm ist die Mystik am meisten eigne Erfahrung, sein reiches, inniges Gefühlsleben ist mit ebenso scharfem Verstand gepaart; er ist nachher nicht wieder erreicht worden.

In der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts hat sich der

mystische Trieb des Mittelalters nach der intellektuellen Seite hin erschöpft. Er treibt nur noch eine Blüthe, die als ein frisches, selbsterzeugtes Produkt anzusehen ist, dies ist das merkwürdige Buch, betitelt: Die deutsche Theologie. So dunkel und räthselhaft auch sein Ursprung ist, so ist doch so viel gewiß, daß es ganz auf Tauler's Ideen ruht, und daher nicht als Anfang einer neuen Entwicklung kann angesehen werden. Nichts desto weniger sind die Tauler'schen Ideen keineswegs unselbstständig reproducirt, sondern auf eigenthümliche Weise zu einem System mystischer Anschauung verarbeitet. Die mystische Theorie waltet dabei vor der mystischen Erfahrung vor, wie schon der Titel des Buches lehrt. Bei dieser Richtung nach theoretischer Rechtfertigung des bis dahin gewonnenen Schatzes mystischer Erkenntniß hätte man denken sollen, würde der darin verborgne Pantheismus nur um so mehr zu Tage gekommen sein. Dieß ist aber nicht der Fall; wohl bildet eine pantheistische Anschauung die Grundlage des Buches, aber sie ist überall durchbrochen durch die gleichmäßige Geltendmachung des ethischen Elements, und so ist mehr die Ausdrucksweise pantheistisch, als der innere Sinn. Der Verfasser spricht oft von einem völligen Aufgehen des persönlichen Lebens in Gott [1]), und es könnte scheinen, als wenn

1) Vgl. Cap. 1. „In welcher Creatur dieß vollkommen erkannt werden soll, daselbst muß Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit (das ist Weltliebe, Creaturliebe, eigene Liebe, eigener Wille, natürlicher, fleischlicher Sinn und Lust) verloren und zu Nichte werden, und die Creatur ausgehen, soll Gott eingehen." Ferner Cap. 2. „Was that der Teufel Andern, oder was war sein Abkehren, oder sein Fall Anderes, denn daß er sich annahm, er wäre auch Etwas, und wollte Etwas sein, und Etwas wäre sein und ihm gehöre auch Etwas zu. Dieß Annehmen, daß er Etwas sein wollte, sein Ich (d. i. eigne Liebe), sein Mich (d. i. eigner Wille), sein Mir (d. i. eigne Ehre), sein Mein (d. i. sein eigen Gut), das war sein Abkehren und sein Fall: also ist es auch." Aehnliche Stellen ziehen sich durch das ganze Buch hindurch. Sie zeigen, daß die pantheistische Beimischung nicht völlig abgeklärt ist, und trüben allerdings nicht selten die Reinheit des Gottesbewußtseins. Dahin gehört unter Andern auch, daß der Verfasser alle Thätigkeit Gottes und Christi auf eine grundlose Wesensmanifestation reduzirt. Z. B. Cap. 24: „Der die Sonne fragte: warum scheinest du? dem würde sie antworten: ich muß scheinen, und vermag An-

er der Vernichtung der Persönlichkeit das Wort redete, ähnlich wie Eckart es thut. Aber doch ist dieß seine Meinung nicht, vielmehr bleibt er grade der ächten Mystik treu, indem er das Moment, was das sicherste Gegengift gegen allen Pantheismus in sich trägt, nämlich die Seite der subjektiven Empfindung und der ethischen Zusammenfassung des Ich in Beziehung auf Gott besonders stark hervorhebt. So ist ihm Gehorsam der Inbegriff der Stellung, die die Seele zu Gott einnehmen soll, also eine selbstbewußte Hingebung an den göttlichen Willen: Demuth, geistliche Armuth, Gelassenheit, das sind die Tugenden des neuen Menschen, die er am meisten preist. Und wenn er auch in der Sprache der Mystik seiner Zeit sagt, Cap. 14: „Je mehr meine Ichheit und Selbstheit abnimmt, je mehr Gottes Ich d. i. Gott selber in mir zunimmt," so daß es scheinen könnte nur durch Aufhebung der menschlichen Persönlichkeit könne die göttliche sich bethätigen, so weiß er doch sehr wohl, daß zu dem höchsten Stande der Vollkommenheit grade die subjektive Empfindung des Menschen gehört; denn es heißt Cap. 9.: „Alle die Werke und Wunder, die Gott je gethan hat, oder immer wirken mag in und durch alle Creaturen, oder auch Gott selber mit aller seiner Güte, so fern es außer mir ist und geschieht, so macht es mich nicht selig, sondern soviel es in mir ist und geschieht, und erkannt und lieb gehabt, empfunden und geschmeckt wird." Ebenso Cap. 1. „Alsdann kommt das Vollkommne, wenn es, sofern als einer Creatur möglich ist, erkannt, empfunden und geschmeckt wird in der Seele."

Die deutsche Theologie muß als die letzte bedeutungsvolle Erscheinung der intellektuellen Mystik vor der Reformation betrachtet werden. Zwar ging sie nicht völlig unter, aber sie zog

---

deres nicht, denn es ist meine Eigenschaft, und des Scheins stehe ich ledig. Also ist es auch um Gott und Christum, und alles, das göttlich ist und Christo zugehört, das will und wirket und begehret Anderes nicht, denn als Gut und darum, daß es Gut ist und da ist anders kein Warum der Ursache." Dieß streift auf eine bedenkliche Weise an die Eckart'sche Emanationslehre.

sich immer mehr in die Stille des Klosterlebens zurück, und zehrte dort von den Früchten, die früher unter dem Einfluß einer wärmern Lebenssonne in ihr gereift waren. Dabei traten natürlich die beiden Faktoren, die sich in der deutschen Mystik zu so schöner Harmonie verschmolzen hatten, immer mehr als besondere Richtungen auseinander; dieß ist nämlich die intellektuelle und praktische. Jene Richtung geht natürlich auf den Standpunkt zurück, den die Victoriner eingenommen hatten, diese dagegen schöpft aus dem frischen Born der deutschen Mystik. Als die Repräsentanten dieser beiden Richtungen kann auf der einen Seite Gerson, auf der andern Staupitz genannt werden. Wie schon in der deutschen Theologie der theoretische Wissensdrang über den der unmittelbaren Erfahrung das Uebergewicht hat, so ist dieß noch mehr der Fall bei Gerson, dessen Mystik sich an die bisherige mystische Tradition in der französischen Kirche anschließt, und sich nur die Aufgabe stellt, diese in die Form einer systematisch-psychologischen Anweisung zum mystischen Leben zu bringen. Das Verständniß für wirklich neue Erscheinungen auf diesem Gebiete mußte ihm dadurch um so mehr verschlossen bleiben, als die Ausartungen davon ihm nicht verborgen waren, daher sein Mißtrauen gegen Ruysbroek. — Staupitz dagegen, obwohl Gerson's Schriften auf ihn Einfluß übten [1]), fühlt sich doch seiner ganzen Natur nach mehr zu Tauler hingezogen. Dessen Idee von der Nachfolge des armen Lebens Christi hatte auch in ihm gezündet, und die darin liegenden praktischen Momente zu weiterer Entwickelung getrieben. Hiebei mußte zugleich der Einfluß der Augustinischen Theologie, die bei Staupitz zuerst als die Mystik von ihrer ethischen Seite bestimmend hervortritt, von wesentlicher Bedeutung sein. Die Frage nach der Beschwichtigung des geängsteten Gewissens, nach der Versöhnung der Sünde im subjektiven Bewußtsein, alle diese tiefgreifenden Fragen des re-

1) Vergl. Ant. Dan. Geuder, Vita Joannis Staupitii ad probatissimorum quorumque librorum fidem examinata et composita. Götting. 1837. p. 5 u. p. 12.

ligiösen Lebens, die den Ausgangspunkt für Luthers Reformation gebildet haben, sie waren schon in Staupitzens Seele rege geworden. Er, an der Schwelle der alten und neuen Zeit stehend und keiner ganz angehörend, beantwortet sie sich noch mit den Mitteln, die ihm die edelsten Geister der mittelalterlichen Kirche an die Hand gegeben hatten. Und so trägt er, obwohl Repräsentant der alten Mystik, dennoch den verheißungsvollen Keim einer neuen Entwickelung derselben in sich.

In den Brüdern des gemeinsamen Lebens und vor allem in dem edlen Thomas a Kempis ist unverkennbar ein Nachklang reiner Mystik wirksam; aber sie ist von der Richtung auf praktisch-christliche Tendenzen beherrscht, und kann sich daher nicht zu voller Selbstständigkeit heraus arbeiten. Das Ineinanderwirken des intellektuellen und ethischen Faktors der Mystik, von dem diese ganze Richtung getragen ist, ist hier zu einer Verkümmerung des ursprünglich mystischen Impulses ausgeschlagen, die zwar für die Kirche im Ganzen nur wohlthätig war, die Entwicklung des speziellen mystischen Prinzips aber beeinträchtigen mußte. Nichts desto weniger hat auch hier die ursprünglich mystische Idee einer subjektiven Nachbildung des Lebens Christi mit zündender Kraft eingeschlagen, und bildet den Mittelpunkt der Anregungen, die aus diesem Kreise hervorgingen.

In ähnlicher Weise wie auf dem intellektuellen Gebiete scheint auch auf dem ethischen der mystische Impuls sich erschöpft zu haben. Nach den Berührungen, welche die Waldenser und die Brüder des freien Geistes mit der deutschen Mystik gehabt haben, trennen sich beide Zweige von neuem; und die ethische Mystik erstirbt ebenso, wie die intellektuelle. Es scheint auch jene Berührung der Waldenser mit Tauler und die Motive, aus denen sie bei den ersteren hervorgegangen sind, nur einen vorübergehenden Einfluß bei denselben gehabt zu haben. Denn wir bemerken später keine Spuren solcher Tendenzen bei ihnen, wenn nicht etwa die vielfältig bezeugte Thatsache dahin zu rechnen ist, daß die Waldenser sich äußerlich der Kirche anbequemten, also

den offnen Kampf gegen sie aufgaben [1]). Es deutet dieß auf eine vielleicht durch jene Einflüsse verursachte Gleichgültigkeit gegen das äußere Bekenntniß. — Wenn wir später in den Bestrebungen von Wikleff, Huß und den sich daran anschließenden der Hussiten und böhmischen Brüder reformatorische Keime sich entwickeln sehen, die mit denen der früheren Sekten, namentlich der Waldenser, große Verwandtschaft zeigen, so ist doch daraus noch nicht sofort auf die Gleichheit des ursprünglichen Impulses zu schließen, und gehören diese Bewegungen demnach keinesweges in die Kategorie der ethischen Mystik. Denn hier war der Trieb einestheils auf Reformation der Kirche im Großen gerichtet; die Idee der Kirche, wie sehr auch namentlich bei Huß durch subjektive Intressen alterirt, bildet den Ausgangs- und Mittelpunkt dieser Bewegung. Das ist aber für jede Art Mystik, da sie in dem individuellen Leben des Subjekts wurzelt, immer nur ein sekundäres, niemals primitives Prinzip. Sodann hat sich diese Bewegung in England nicht minder, wie in Böhmen sehr bald in die Grenzen einer Nationalerhebung eingeschlossen, und sich damit des vorherrschend religiösen Charakters begeben. Nichts desto weniger sind in dem Kampfe der Hussiten mit der Kirche mystische Impulse hinzugekommen, und namentlich bei den Taboriten zum Theil in sehr stark ausgeprägter Weise hervorgetreten. —

1) Beweis dafür sind die Winkler, eine offenbar Waldensische geheime Genossenschaft, die im 14. Jahrhundert in großer Verbreitung am Oberrhein, namentlich in Straßburg ihren Sitz hatten. Ihre Grundsätze erlaubten die Beichte und das Kirchenbesuchen bei katholischen Priestern. Auch ein heimlicher Mord an einem Mitglied, welches sie verrathen hatte, kommt vor. Vgl. Röhrich a. a. O. S. 144 u. ff. — Ebendahin gehört auch der Vorwurf, den die Böhmischen Brüder den Waldensern machten, daß „sie die Wahrheit verhehleten und nicht frei bekenneten, auch sogar, um der Verfolgung zu entgehen, die Päpstliche Kirche besuchten und sich des abgöttischen Gottesdienstes theilhaftig machten.“ Vgl. Kurzgefaßte Kirchen-Historie der Böhmischen Brüder, wie solche Johann Amos Comenius, weyland letzter Bischof der vereinigten Brüder-Gemeinde in Böhmen, lateinisch beschrieben, hernach aber — übersetzt u. s. w. Schwabach 1739. S. 49. — Ferner Joh. Theoph. Elsner, Martyrologium bohemicum oder die böhmische Verfolgungsgeschichte vom J. 894—1632. Berlin 1766. S. 77.

Im Ganzen aber ist auch hier eine Erneuerung der Mystik nicht zu finden.

So erscheint denn auch nach dieser Seite am Ende des 15. Jahrhunderts die Mystik wie ein Baum, der in Winterschlaf begraben ist, und an dem sich nur hie und da Ansätze zu neuen Keimen zeigen, welche beweisen, daß er nicht völlig erstorben ist. Aber diese Keime bleiben unfruchtbar, und haben meist den Charakter phantastischer Schwärmerei. Von solchen oft ohne historisch nachweisbaren Zusammenhang mit früheren Erscheinungen ähnlicher Art auftretenden Schwärmern im 14. und 15. Jahrhundert melden uns die Geschichtsschreiber jener Zeit mehrere Beispiele. Der bedeutendste, wenigstens der am meisten Aufsehen machende möchte wohl Hans Böheim oder Böhm zu Niclashausen bei Wertheim sein [1]). Aber auch er ging, wie eine unverstandene Erscheinung an seiner Zeit vorüber, ohne bleibenden Eindruck zu hinterlassen.

Die Zeit eigentlicher Mystik schien vorüber zu sein. Die Kirche hatte ihre geistige Macht verloren, ihre Zuchtanstalten waren verkommen, ihre Gnadenmittel verschüttet. Der unmittelbare Impuls zu subjektiver Aneignung der ihr verliehenen göttlichen Kräfte fehlte; denn der Boden der allgemeinen Frömmigkeit war erschüttert; wo konnte da die stille Einkehr und Sammlung des Gemüthes herkommen, wo die strenge Ascese, die harte Weltentsagung, die die nothwendige Bedingung aller Mystik sind? Dennoch aber sollte auch für die längst vergeßne Begleiterin alles lebendigen Christenthums noch einmal die Stunde des Aufwachens aus langem Schlafe schlagen. Es geschah, noch ehe die Kirche sich selbst wiedergefunden, zum Zeugniß, daß sie nur die äußern Bedingungen giebt, die den mystischen Trieb wohl begünstigen und zu reiner Entwicklung führen, aber nicht selbstständig hervorbringen können. In der Neubelebung, die die Kirche

1) Vergl. Ullmann Reformatoren vor der Reformation vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden. Hamburg 1841. I S. 423 u. ff. — Vierordt, Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden. Karlsruhe 1847 S. 62 u. ff.

durch die Reformation erfuhr, geschah auch an die Pforten der Mystik der Weckruf zu neuem Leben. Sie erwachte, aber es war eine andre Zeit, in der sie nun zu wirken berufen war; sie konnte nicht mehr dieselbe sein, wie früher, und doch fehlten ihr in der allgemeinen Verwirrung, die bald dem Anfang der Reformation folgte, die rechten Organe, mittelst deren sie sich ein stilles Asyl ihrer Wirksamkeit hätte schaffen können. So ward sie denn, kaum ihres eignen Lebens bewußt, sogleich in den Strudel einer gährenden Welt hineingerissen, sie glaubte sich berufen in den Kampf der Zeit treten zu müssen, um ihn entscheiden zu helfen. Sie mußte erfahren, daß sie in ein Labyrinth sich kreuzender Irrwege gerathen war, aus dem sie bald keinen Ausweg zu finden wußte. So konnte es nicht anders sein, als daß das Jugendalter der protestantischen Mystik einen verworrenen und unklaren Charakter an sich trug.

Wir wollen versuchen ihre Entwickelung in diesem ihrem ersten Stadium darzustellen. Es wird sich zeigen, daß das neu erweckte Leben der Mystik auch in der fremden Atmosphäre, die es umgiebt, die ursprünglichen Züge der Mutter nicht verloren hat; aber freilich sind sie oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Verhältniß der Reformation zur Mystik.

Das Zeitalter der Reformation ist eine von den tiefsten Regungen des menschlichen Geistes bewegte, gährungsvolle Epoche der deutschen Geschichte. Was lange geschlummert oder nur in leisen Andeutungen ein noch nicht erstorbenes Dasein bekundet hatte, brach hier mächtig hervor, und weckte das ihm Verwandte oder Entgegenstrebende zu neuem Leben auf. Das bewegende Zentrum der menschlichen Geschichte, was bisher als die geheimnißvolle Werkstätte der großen Bewegungen in der Kirche ein verborgnes Dasein geführt hatte, trat hervor in seiner reinen unverhüllten Gestalt; es ward eine selbstständige Macht, die alle anderen bis dahin geltenden sich unterordnete. Die freie Persönlichkeit in der Durchdringung ihrer intellektuellen und ethischen Seite war der Hebel, welcher die alte Welt aus den Fugen riß, und zugleich eine neue schuf. Sie konnte es aber nur, indem sie sich mit religiösem Stoff erfüllte, und durchdrungen von der Kraft religiöser Begeisterung zu eigner Freiheit und Wahrheit sich entfaltete. Denn nur in der göttlichen Persönlichkeit findet die menschliche die wahre Einheit ihrer ethischen und intellektuellen Funktion; nur in Gott kann sie sich selbst zusammenfassen als freie Selbstmacht, und ist Herr der außer ihr geltenden Kräfte der Welt. So ist die von Gott erfüllte, mit ihm verbundne Persönlichkeit der Ausgangspunkt der Reformation.

Hiemit ist der Punkt angedeutet, wo sich die Mystik und die Reformation nothwendig berühren mußten. Wir haben in der

Geschichte der deutschen Mystik schon eine solche Einigung ihrer intellektuellen und ethischen Seite gefunden, aber zugleich bemerkt, wie dieselbe keinesweges rein und vollständig zu Stande gekommen sei. Immer warf noch die alte pantheistische Tradition der katholischen Mystik, wie sie sich in Dionysius ausgebildet hatte, einen dunkeln Schatten auf den hellen Farbengrund der deutschen Mystik, und erstickte ihre allseitige Entwickelung. Das intellektuelle Moment blieb noch überwiegend, und darum konnten wohl herrliche Lichtblicke in das Land der evangelischen Freiheit zum Vorschein kommen, aber der Zugang selber fehlte; die Energie der subjektiven Gewißheit ward gebrochen durch den Mangel an der gleichmäßigen Ausbildung der ethischen Seite. Der ganze Ernst des Sündenbewußtseins konnte sich nicht geltend machen, immer traten die abstrakten Vorstellungen der Kreatur- und Weltentsagung dem lebendigen Blick auf die Wirklichkeit der Sünde störend entgegen. Die Persönlichkeit mußte auch diese Verhüllung, die sie noch im Bewußtsein der deutschen Mystik umgab, die letzte gleichsam, die sie bei ihrer Wanderung von der alten Kirche durch das Mittelalter hindurch mitgebracht hatte, ablegen, um sich frei und ungehindert in die Arme der göttlichen Liebe werfen zu können. Das menschliche Ich mußte in voller Reinheit, wie es unentstellt durch täuschende Theorieen wirklich ist, vor Gott erscheinen, um von ihm die Weihe zu neuer Kraft zu erhalten. Dieser große Schritt, der eine Erleuchtung und Erweckung zugleich in sich schließt, geschah in der Reformation. In der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum ist der Persönlichkeit diese freie Stellung zu Gott gegeben; in ihr hat sie gefunden, was sie so lange vergeblich gesucht. Es ist klar, daß hierin eine wirkliche Durchdringung des ethischen und intellektuellen Prinzips gegeben ist. Denn der Gedanke der Rechtfertigung ist wesentlich ein ethischer; er ist nur von Werth für den, der ein lebendiges Gewissen hat, das ihm keine Ruhe läßt, bis es sich befriedigt weiß. Der Glaube aber ist ebenso wesentlich eine intellektuelle Lebensaktion, denn er hat ein bestimmtes Objekt, dem er sich zuwendet. Und doch liegt

auch in der Rechtfertigung ein intellektuelles Moment, insofern sie ein bestimmtes Bewußtsein von Gott und dem Subjekt voraussetzt, und auf der andern Seite ist auch der Glaube nur dann rechtfertigend, wenn er neben seinem theoretischen Inhalt zugleich ein praktisches Verhalten zu Christo in sich schließt.

Die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben an Christum ist das positive Prinzip der Reformation; aber weil sie auf der innersten Zusammenfassung der Persönlichkeit selbst ruhte, so konnte sie es nur dadurch werden, daß sie zuerst als die unmittelbare Lebenserfahrung des einzelnen Subjekts auftrat, und von da aus mit zündender Gewalt sich auch Andern mittheilte. Insofern ist der rechtfertigende Glaube ein wesentlich der Mystik angehörendes Produkt; nur auf ihrem Gebiet konnte er geboren werden, nur von dort aus stammt ihm der Charakter der Freiheit und Innerlichkeit, der ihm wesentlich einwohnt. Aber wiewohl die Mystik dieses Kind geboren hat, so ist sie doch keinesweges die Stätte, in der es den wahren Beruf seines Lebens finden kann; seine Bedeutung geht über den Bereich des mystischen Lebens weit hinaus. Der rechtfertigende Glaube ist der mächtige Ruf, der die bis dahin verschloßnen Pforten der Kirche öffnet, und die objektiven Mächte des Lebens zum Kampf herausfordert, indem er sie umgestaltet. Der Glaube, als Prinzip der Rechtfertigung, birgt einen Trieb nach objektiver Bethätigung in sich, für den der enge Kreis der Mystik keinen Raum darbietet. Um aber der Aufgabe gewachsen zu sein, die ihm auf dem Wege nach diesem Ziele begegnet, muß er sich mit Elementen aus der Objektivität umgeben und von daher die Waffen zum Kampfe und zur Bewährung des eignen Berufes entlehnen. Wird er dabei nothwendig die Energie subjektiver Motive einbüßen? Wir haben schon oben [1]) nachgewiesen, daß die Mystik ein inneres Verhältniß zur Kirche hat, ja daß in diesem Verhältniß allein die Gewähr ihrer eignen Reinheit liegt. So sind also auch in der Mystik selbst, obwohl sie wesentlich dem sub-

1) Vergl. S. 90 u. ff.

jektiven Leben angehört, Anknüpfungspunkte an die objektiven Ordnungen der Kirche gegeben. In der bisherigen Entwicklung der Mystik waren dieselben vielfältig zum Vorschein gekommen, theils in der Anschließung an die Schrift, theils in der Idee der Nachahmung des Lebens Christi oder der Apostel. Aber weil die Mystik selbst durch die Theilung in die beiden Seiten ihres Lebens um ihre wahre Kraft gekommen war, fehlte ihr auch ein alles beherrschender Grundgedanke, von dem aus diese Anschließung an das Urchristenthum eine die Objektivität der katholischen Kirche ersetzende Macht hätte werden können. Jetzt erst, da in dem Prinzip der Rechtfertigung ein reines Produkt des mystischen Lebens zu Tage gekommen war, konnten Ansätze zu einer wahrhaften neubelebten Objektivität der Kirche entstehen. Welche waren dieß? Es konnten keine anderen sein, als die immer vorhanden gewesenen, aber durch eine steigende Veräußerlichung nach und nach verschütteten Grundelemente aller Kirche, nämlich die Predigt des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sacramente, beides als Fortsetzung der ursprünglichen apostolischen Institution. Der Zusammenhang dieser objektiven Gestaltung mit dem subjektiven Prinzip der Rechtfertigung lag bald zu Tage. Denn der Glaube konnte nur dann die Gewähr wirklicher Rechtfertigung haben, wenn er sich der Identität seines Objekts mit demjenigen, was sich in der Außenwelt als reales Zeugniß von ihm erwiesen hatte, bewußt blieb. Dieß konnte nur geschehen durch die Zurückführung auf die h. Schrift und durch die Anerkennung der stets sich fortsetzenden Aeußerung des persönlichen Lebens Christi in den Sacramenten. So entfaltete sich denn bald aus dem ursprünglich mystischen Keim der Rechtfertigung eine Neugestaltung der Kirche, die in Wahrheit eine Reformation derselben zu nennen war.

Der rechtfertigende Glaube war ein Produkt der Mystik, aber zugleich Prinzip der Reformation; so hat er eine doppelseitige Natur, eine subjektive und eine objektive. Er ist Eigenthum der einzelnen Seele, ein unmittelbares Erzeugniß ihres eignen Daseins, eine Thatsache ihres nach innen gekehrten Le-

bens. Aber er trägt zugleich die Gewißheit allgemeiner objektiver Wahrheit in sich; er ist nicht blos ein Verhältniß des Subjekts zu sich selbst, sondern zugleich zu einem Andern außer ihm, dessen Realität, unabhängig von ihm, sich selbst bezeugt hat. Erst durch die Zusammenfassung des subjektiven Moments mit diesem objektiven gewinnt der Glaube die Stärke und Zuversicht, welche ihn befähigt eine reformatorische Wirksamkeit auszuüben. Diese Doppelseitigkeit der Natur des rechtfertigenden Glaubens mußte im Verlauf der Entwickelung der Reformation hervortreten. Als er zuerst aus dem mystischen Mutterschooße, in dem er geboren wurde, sich hervorarbeitete, war er seiner Kraft noch unbewußt, er begnügte sich damit, ein seeliges Geheimniß einzelner Seelen zu sein; er sah sich an als die lange verborgne Perle des Evangeliums, die nur von den geistlich Armen in ihrem Werth erkannt wird, nur für die geängsteten Gewissen ein süßer Trost ist. Ein Kind der Mystik, sog er an den Brüsten seiner Mutter, er griff begierig nach den Schätzen, die sie sich gesammelt hatte, und obwohl ihm bald die Ahnung seiner höheren Bestimmung aufging, blieb er doch, so lange er unmündiges Kind war, in dem Verhältniß freundlicher Berührung zur Mystik. Aber dieß änderte sich, so wie er heranwuchs, und zum Bewußtsein seiner wahren Bedeutung gelangte. Die Mystik ist eine eigenthümliche Erscheinung des religiösen Lebens, die auf einem ursprünglichen Bedürfniß des menschlichen Geistes ruht, sie verlangt eine besondere, in sich abgeschloßne Sphäre ihres Daseins, und kann in keiner objektiven Gestaltung des kirchlichen Lebens aufgehen. Je mehr daher der Glaube als das Prinzip der Reformation sich entfaltete, und sich im Widerspruch gegen die bisher geltende katholische Anschauung als das allgemeine objektiv gültige setzte, desto mehr mußte er die subjektive Seite, wodurch er mit der Mystik sich berührte, fallen lassen, und die in ihm vorhandnen Elemente der Objektivität hervorkehren. So entstand in demselben Maaß, als das reformatorische Prinzip zugleich kirchenbildend ward, unvermeidlich eine Spannung desselben mit der Mystik, die endlich in eine völlige und direkte Feindschaft gegen

dieselbe ausschlug. Und diese Feindschaft mußte sich um so höher steigern, je öfter im Laufe der Reformation sich Verwicklungen erzeugten, die die frühere Freundschaft ins Gedächtniß zurückriefen, und damit das Gefühl gegenseitiger Verschuldung erweckten. Denn auch die Mystik ihrerseits war nicht minder Schuld an der Spannung, in die sie mit der Reformation gerieth. Auch sie bemächtigte sich des Prinzips der Rechtfertigung durch den Glauben, und zwar mit vollem Rechte, denn in ihr war es geboren, aber sie wollte es festhalten innerhalb ihres Bereichs, und es herabsetzen zu einem Moment ihrer eignen Lebensbewegung. Dadurch entzog sie dem Glauben die reformatorische Kraft, ja im Grunde die wahrhaft rechtfertigende Bedeutung; was die Mystik als Glauben pries, war etwas anderes, als der reformatorische, wie ähnlich er diesem auch sah. Der Glaube im Sinne der Mystik war ein Moment im mystischen Prozeß, dem sich andre gleich berechtigte an die Seite stellten; der Glaube im Sinne der Reformation war das Grundprinzip des ganzen christlichen Lebens, das sich zu jedem andern ausschließend verhielt. So lange die Verschiedenheit beider Richtungen sich blos auf die theoretische Differenz der Werthschätzung des neu gewonnenen Prinzips beschränkte, konnte der Bruch noch vermieden werden, wenigstens die offne Feindschaft fand keine Gelegenheit sich zu zeigen. Aber die Mystik begnügte sich damit nicht, sie überschritt ihre Grenzen, und machte ihre Prinzipien praktisch geltend. Wie hätte sie sich auch zurückhalten können in jener Zeit der wilden Gährung? Sie ihrerseits nahm ja ebenfalls Theil an der allgemeinen Erhebung, die wie ein mächtiges Windesbrausen über die Völker Europa's im Anfang des 16. Jahrhunderts hinzog; der Boden der gewohnten Verhältnisse war aufgelockert, und nirgends war ein schützender Arm zu sehen, der dem jungen Kinde die rechten Wege gewiesen hätte. So konnte denn der allgemeine Charakter der Mystik dieser Zeit kein andrer sein, als der eines ungeordneten Durcheinanderströmens der intellektuellen und ethischen Seiten ihres Lebens. Wenn nun der Keim des reformatorischen Glaubensprinzips erst nach

und nach und nur durch Hülfe der von außen kommenden Reaktion sich zu der objektiven Bedeutung entwickeln konnte, die ihn zur Neugestaltung der Kirche befähigte, so war ihm um so weniger die Kraft gegeben, den wirren Regungen der Mystik die rechte Bahn anzuweisen. So geschah es denn, daß die Mystik, getäuscht durch die Neubelebung, die ihr in der Einheit ihres intellektuellen und ethischen Triebes geworden war, unternahm, wozu sie nicht befugt war, daß sie auf ihre Hand und mit eignen Mitteln die Kirche zu reformiren begann. An der Ohnmacht und Regellosigkeit dieser falsch reformatorischen Versuche erstarkte das wahre Prinzip der echten Reformation, es fand nun erst die objektive Welt, die es in sich barg, wieder, und was war natürlicher, als daß es nun das subjektive mystische Element mit heftiger Feindschaft von sich stieß, als den unbefugten Eindringling in sein Gebiet?

In diesen Worten ist das Verhältniß der Reformation und Mystik angedeutet. Nach einer kurzen Zeit inniger Gemeinschaft in der ersten Kindheit entsteht zwischen beiden ein heftiger Kampf, der nach und nach fast bis zu unversöhnlicher Feindschaft sich steigert. Grade das, woran das reformatorische Prinzip seinen Halt und die Macht seiner Entfaltung gewann, die Autorität der h. Schrift und der Sacramente, ward der Angelpunkt des Streits zwischen der Mystik und den Reformatoren. Die Mystik konnte sich nicht darin finden die Stellung anzunehmen, die sie früher zu ihrem eignen Besten gehabt hatte, nämlich der Abhängigkeit von einer außer ihr vorhandnen Macht des religiösen Gesammtlebens; sie hatte gleichsam gekostet von dem jungen Wein reformatorischer Begeisterung, und war davon berauscht worden. So verzehrte sie sich in ohnmächtiger Opposition gegen die Wendung, die der Lauf der Geschichte nahm; sie ging zwar nicht unter, aber sie brachte es zu keiner selbstständigen Gestaltung; sie blieb vorherrschend stehen bei der Negation jener neuen Mächte der Objektivität, die sich im Gefolge der Reformation geltend machten.

Wiewohl die Mystik der Reformationszeit sich durch den Charakter der verworrenen Einheit ihrer doppelten Richtung aus-

zeichnet, so lassen sich doch die beiden Grundtypen derselben in den verschiednen Erscheinungen, die sie darbietet, leicht heraus erkennen. Der Unterschied wird auch durch die Verschiedenheit ihrer Genesis bezeichnet. Die eine Reihe nämlich von Mystikern lehnt sich an die deutsche Mystik, besonders Tauler und die deutsche Theologie an, ja sie reproduziren zum Theil nur die dort schon ausgesprochnen Anschauungen. Die andre Reihe dagegen steht in Verbindung mit den früheren Sekten des Mittelalters, und tritt, wie diese mit der Tendenz auf genossenschaftliche Separation auf. In jener erkennt man leicht den Typus der intellektuellen, in dieser den der ethischen Mystik; keine aber bewahrt den ihr eigenthümlichen Charakter rein, sie mischt sich vielfach mit fremdartigen Elementen. So begegnet man unter den Erscheinungen der ersten Reihe auch Bestrebungen, die auf separatistische Sektenbildung ausgehen, und ebenso sind denen der zweiten Reihe häufig chiliastische Tendenzen beigemischt, die doch als Erzeugnisse der intellektuellen Mystik anzusehen sind. Um dieses verworrenen und unklaren Charakters willen, den die Mystik dieser Zeit an sich trägt, sind auch ihre Produkte zu keiner klaren und harmonischen Ausbildung gelangt; es fehlt ihr das Maaß und der besonnene Fortschritt innerhalb ihres eignen Gebietes. Sie ist wie von einem wilden Taumel ergriffen, und überspringt beständig die in ihr selbst gesetzten Stufen ihrer Entwicklung. Daher kam es, daß sie nicht in ihr selbst die Regel ihrer Bewegung fand, sondern dieselbe von außen durch den Gang, den die Reformation im Großen nahm, bestimmt wurde. Bei der polemischen Stellung, die sie frühzeitig gegen die Reformation annahm, folgte sie dieser auf dem Wege, den dieselbe von der innern Befreiung des Subjekts zur Kirchlichkeit nahm. Der Rückgang auf die Schrift war anfangs noch nicht mit der Tendenz auf die kirchliche Lehre begleitet, es war nur die Geltendmachung des reinen Urchristenthums gegen die Entstellung der römischen Kirche. Hierin war die Mystik mit der Reformation einverstanden. Als aber die Sacramente dem Strome der Verinnerlichung und Subjektivität nicht weichen wollten, als

die Reformation grade in ihnen den Wendepunkt zur Kirchlichkeit fand, so wendete sich die Mystik gegen sie besonders, und suchte sie zu Reflexen ihrer subjektiven Erfahrung herabzusetzen. Dabei ist es nicht zufällig, daß grade die Kindertaufe der Punkt war, den sie am eifrigsten bestritt. Denn in ihr nimmt die Kirche ihren Anfang im Subjekt; sie tritt ihm entgegen in der Vollmacht ihrer göttlichen Beglaubigung, und pflanzt sich selbst dem Einzelnen ein, als das prius seiner eignen christlichen Erfahrung. Die Kirche kann ohne Kindertaufe nicht bestehen; mit ihr giebt sie sich selbst auf. War nun die Mystik in Folge ihrer falschen Stellung zur Kirche dahin gekommen, die objektiven Grundlagen der Kirche zu verkennen, so konnte sie die dort gegebnen Bedingungen und Voraussetzungen des christlichen Lebens nicht gelten lassen, d. h. sie mußte vor allen Dingen die Kindertaufe verwerfen. Daher zieht sich durch alle Erscheinungen der protestantischen Mystik im Zeitalter der Reformation eine mehr oder minder offne Bestreitung der Kindertaufe hindurch; es war daher natürlich, daß man dieselben sammt und sonders mit dem gemeinschaftlichen Namen der Wiedertäufer belegte. Die Opposition gilt übrigens ebensosehr dem Abendmahl, wie der Taufe; nur tritt bei jenem der Natur dieses Sacraments gemäß der Widerspruch nicht so schlagend hervor. Doch zeigt sich auch hier der oben bemerkte Unterschied zwischen den beiden Reihen der Mystik. Diejenigen, welche der ethischen Seite angehören, und die im eigentlichen Sinne den Namen von Sekten verdienen, da sie in Form separatistischer Gemeinschaften auftreten, sind im engeren Sinne Wiedertäufer gewesen; bei ihnen tritt die Opposition gegen die Sacramente am meisten in den Vordergrund. Die nähere Beziehung zum praktischen Leben verführte sie am ersten die Ordnung der Kirche umzustoßen. Dagegen die Mystiker der intellektuellen Seite haben sich mehr in der Opposition gegen die kirchliche Lehre bewegt, und zeigen das Bestreben die christlichen Wahrheiten in pantheistische Anschauungen aufzulösen, womit sich bei Einigen Ansätze zum Gnostizismus verbinden.

Aus dem Gesagten wird sich das verworrene Chaos der

hier vorliegenden Erscheinungen leicht nach gewissen Hauptgesichtspunkten ordnen lassen. Wir können im Allgemeinen nur zwei Hauptklassen unterscheiden nach den beiden Richtungen der Mystik. Die eine stellt mehr singuläre Erscheinungen dar, einzelne Persönlichkeiten, die von dem mystischen Triebe ergriffen nach dieser Seite sich hinwendeten. Die Mannichfaltigkeit der Bildung und Entwickelung, welche hier statt fand, ist dabei so groß, daß sich keine allgemeinen Grundrichtungen erkennen lassen; die Zersplitterung der Zeit, wie die dadurch bedingte vorwiegende Ausbildung der Individualität läßt jeden Einzelnen als ein besonderes Exemplar des allgemeinen Typus erscheinen. Wir können nur sagen, daß sich in den Einen mehr die Nachwirkung der älteren deutschen Mystik darstellt, nur modifizirt nach den Bedürfnissen, die die Gegenwart darbot, die Andern dagegen mehr die Anregungen der andern Seite der Mystik in sich aufnahmen, und auf diese Weise zu neuen Anschauungen gelangten. Zu jenen ist Carlstadt und Sebastian Frank zu zählen, zu diesen Melchior Hoffmann und David Joris. Zwischen beiden in der Mitte steht Caspar Schwenkfeld. Die andre Richtung umfaßt die eigentlich so zu nennenden Wiedertäufer, und da diese sich bald zu Gemeinschaften zusammenschlossen, so erhielten sie eine von der Lokalität abhängige eigenthümliche Färbung; sie lassen sich daher am beßten nach diesen ordnen.

Zweites Kapitel.
Carlstadt.

Als der Erste, welcher innerhalb des Gebietes der reformatorischen Bewegung das mystische Prinzip mit Entschiedenheit vertritt, ist Carlstadt anzusehen. An ihm zeigt sich aber fast mehr die Ohnmacht als die Stärke desselben. Ja man kann fast zweifeln, ob er wirklich eine ursprüngliche Begabung für die Mystik besaß; wenigstens war diese nur gering, und so konnten es mehr nur äußere Anregungen sein, die ihn in diese Strö-

mung brachten, in der er fast ganz zu Grunde ging, weil er sie niemals frei beherrschte.

Gleich seine äußern Lebensverhältnisse sind der Art, daß man in ihm eher einen Mann, der ganz in den Intressen scholastischer Gelehrsamkeit aufging, als einen in die Tiefen subjektiver Beschaulichkeit versenkten Mystiker vermuthen sollte. Was seine Stellung zu den beiden Richtungen betrifft, in die die damalige Gelehrtenwelt sich theilte, die humanistisch-philologische und die scholastisch-theologische, so steht er entschieden auf Seiten der letztern. Wie ihn dahin die eigne Neigung geführt zu haben scheint, so war ihm auch die damit so häufig verbundne Eitelkeit und Ruhmsucht nicht fremd. Diese fand besonders in jener Zeit, wo das Intresse an dem religiösen Inhalt der Scholastik sich immer mehr gegen das an dem dialektischen Spiel des Verstandes mit ihren Formeln verlor, an literarischen Fehden und willkührlichen Combinationen, die den Schein neuer Wahrheiten darboten, den reichlichsten Stoff zur Befriedigung. Carlstadt lebte in dieser Welt scholastischer Spitzfindigkeiten wie in seiner eignen; das Feld dieses Wissens sich anzueignen, es mit Sicherheit zu beherrschen und durch paradoxe Combinationen zu erweitern, scheint das einzige Ziel seines Ehrgeizes gewesen zu sein. Wenn wir ihn zu Wittenberg, wohin er seit dem Jahre 1504 berufen war, mit dem Studium des Aristoteles und Thomas Aquinas beschäftigt finden, so kann es auffallend erscheinen, daß er zu gleicher Zeit im Minoriten- und Barfüßerkloster die Lehrsätze des Scotus erklärt, und auf diese Weise den Franziskanern nützlich zu werden sucht [1]). Aber ihm war es mehr um den Ruhm einer alles vereinigenden Polymathie, als um systematische Durchbildung einer intensiven Erkenntniß zu thun. Daher

1) Joh. Ad. Vehr in s. Dissertatio de Carolostadio contra Godofr. Arnoldium praeside D. J. Frid. Mayero Gryphiswaldiae 1708. p. 8 bezweifelt diese Nachricht, weil Thomas und Scotus als die scholastischen Patrone der Dominikaner und Franziskaner für unvereinbare Antipoden galten. Sie wird aber von Mader, einem gleichzeitigen Schriftsteller, bezeugt, und findet in den Charakter des Carlstadt, den das Neue und Auffallende vornehmlich reizte, seine Bestätigung.

ist es auch zu erklären, daß er mit dem Studium der scholastischen Philosophie und Theologie zugleich das des kanonischen und römischen Rechts verband, ja die Nothwendigkeit der Vereinigung von Theologie und Jurisprudenz mit besonderem Nachdruck vertheidigte [1]). Dieser frühzeitig in ihm erwachte Drang

1) Wir führen hier das Urtheil des genannten Mader vollständig an, nicht allein weil es auf persönlicher Bekanntschaft ruhte und das am meisten ausführliche aus der frühern Zeit, nämlich 1514, ist, sondern auch weil er als enthusiastischer Lobredner Carlstadt's auftritt, und man also keinen Grund hat, dem unbewußt indizirten Tadel zu mißtrauen. Es ist berichtigt abgedruckt in Conradi Wimpinae A. M. et prof. quondam Lipsiensis scriptorum insignium, qui in celeberrimis praesertim Lipsiensi, Wittenbergensi, Francofurdiana ad Viadrum Academiis a fundatione ipsarum usque ad annum Christi MDXV. floruerunt centuria quondam ab J. J. Madero Hannoverano edita, ex Mspto autographo emendata, completa annotationibusque brevibus ornata luci publicae tradita a J. Fr. Theod. Merzdorf. Lipsiae 1839. p. 82. „Andreas Bodenstein, Carolostatinus, artium et S. theol. D. Archidiaconus et Canonicus Ecclesiae Collegiatae et exemptae omnium SS. in Wittenberg, vir in divinis scripturis eruditus, et tam in jure Canonico quam in Philosophia Aristotelica valde doctus: Philosophus, Orator, Poëta nec non Theologus plurimum famigeratus. Ingenio subtilis ac vehemens, clarusque eloquio, Hebraicarum, Graecarum, Latinarumque literarum non ignarus, Dialecticus disputator acerrimus, Thomae pariter et Scoti sectator vigilantissimus, metro insuper excellens et prosa. Scripsit multa insignia opuscula, quibus memoriam nobis sui (ut ita dicam) reddidit immortalem; de quibus subnexa vidi, quorum et quaedam impressa venduntur: De intentionibus pro vera opinione S. Thomae lib. I, De Formalitatibus Thomistarum lib. I, Quaestiones in libros Metaphys. Arist. lib. I. Epigrammata quoque et Epistolas. Comportavit insuper novas concordantias seu convenientias ad forum contentiosum pertinentes, juris tam Canonici quam civilis et Doctorum Scholasticorum S. Thomae et subtilissimi Scoti: in quibus necessitudinem et nexum duorum studiorum, scilicet Theologici et juridici ostendit, sperans dummodo impressae fuerint, eas utilitati et admirationi profuturas. Caeterum, quum literarum amore et mutuae agnitionis Platonico more hoc anno, quo haec scribo, eum visitassem, et indicem lucubrationum operumque ipsius expostulassem, exposuit quotidie una hora in conventu Minorum legens Doctorem subtilissimum per eundem Doctorem i. e. Scotum per Scotum et fecit concordantias multo labore, quas sperat Scotistis admodum profuturas; ita enim suos auditores sentire intellexit. Claret adhuc in Academia Wittenbergensi, semper nova scribens sub Maximiliano Roman. Imp. et Leone Papa X. a. Domin. nostri 1514."

nach literärischem Ruhm war es ohne Zweifel, der ihn nach Rom trieb, wo er neben der Philosophie und Scholastik sich besonders mit dem kanonischen Rechte beschäftigte. In Wittenberg erlangte er bald, was er erstrebt hatte; die junge Akademie pries sich glücklich, einen so gelehrten und ausgezeichneten Mann unter ihre Lehrer zählen zu dürfen. Der berühmte Rechtsgelehrte Dr. Christ. Scheurl bezeugte in einer feierlichen akademischen Rede, wie hoch man die Verdienste Carlstadts schätze; er nennt ihn einen großen Philosophen, noch größern Theologen, den größten Thomisten, ja er geht sogar so weit, zu behaupten, daß, wenn Wittenberg viele solche Männer wie Carlstadt hätte, es die Vergleichung mit Paris wohl aushalten könnte.[1]) Eine solche Anerkennung, aus dem Munde eines gefeierten Mannes ausgesprochen, war nicht blos der Ausdruck der persönlichen Hochachtung eines Einzelnen, sondern ward auch von den übrigen Lehrern der Universität getheilt, und erhielt bald durch die Beförderung Carlstadts zum Archidiakonus an der Stiftskirche zu Wittenberg eine öffentliche Bestätigung. Es geschah dieß im Jahre 1510. Mit diesem Amte war die Professur der Theologie an der Universität verbunden; Carlstadt mußte daher erst die akademischen Grade durchmachen und bis zum Doktor der Theologie aufsteigen, ehe er sein Amt antreten konnte. Zugleich rückte er in das höhere Kanonicat des mit der Universität verbundnen Allerheiligenstifts auf; das niedere hatte er als Baccalaureus der

1) Seine Worte sind folgende: „Qualem etiam nominavimus Andr. Bodenstenium Carolstatinum, virum latine, graece et hebraice vehementer eruditum, magnum philosophum, majorem theologum, maximum Thomistam, quod facile ostendunt monumenta sua, quae in laudem gymnasii nostri de intentionibus et formalitatibus Thomisticis edidit. Et cum initium amicitiae sit, de altero bene loqui — ipse, quum sit egregius, alieni virtuti non invidet, sed potius laudat, nemini detrahit, sed potius omnibus bene loquitur; unde passim omnes eum una mecum amant atque colunt, quod si multos Carolostadios haberemus, facile puto, nos cum Parisiensibus manum posse conserere atque pedem conferre.“ Vergl. J. Fr. Köhler, Beiträge zur Ergänzung der deutschen Litteratur und Kunstgeschichte. Leipz. 1792. I. S. 16. Die Rede ist im Jahre 1505 gehalten.

Theologie schon zwei Jahre früher erhalten.[1]) Das Amt führte Carlstadt in eine neue von seiner frühern verschiedene Wirksamkeit. Während er bisher nur Professor der Philosophie gewesen, und nur, sofern diese damals mit der scholastischen Theologie in engem Zusammenhang stand, auch von letzterer Kenntniß zu nehmen genöthigt war, ward er jetzt durch sein Amt auf das Studium der eigentlichen Theologie hingewiesen, und hatte zugleich als Prediger Gelegenheit sich in der praktischen Bearbeitung des theologischen Stoffs zu üben. Wir dürfen wohl annehmen, obwohl unmittelbare Beweise dafür nicht vorliegen, daß diese Veränderung der amtlichen Stellung einen tiefen und bleibenden Einfluß auf die innere Geistesrichtung des Mannes ausgeübt habe. Denn wie derselbe unstreitig mit einer Anlage zum Tiefsinn begabt war und damit die Neigung verband, von der gewohnten Heerstraße des traditionellen Wissens ab seine besondern Wege zu gehen, so mußte die ihm nahe gelegte Beschäftigung mit der dogmatischen Theologie und der Schrift neue Anregungen für seinen lebhaften Geist geben. Dennoch dürfen wir nicht annehmen, daß diese innere Umwandlung sehr schnell vor sich ging, auch nicht rein durch eigne Erfahrung und daher geschöpfte Vertiefung in den Schriftinhalt bewirkt wurde. Es traten vielmehr

---

1) Das Stift umfaßte 12 Kanonikate, deren Inhaber, weil durch die Einkünfte desselben die Besoldung bestritten wurde, sämmtlich Lehrer der Universität sein mußten; die sieben obern, von denen drei (der Archidiakonus, Cantor und Custos) für Theologen, die vier andern (der Propst, Dechant, Scholasticus und Syndicus) für Juristen bestimmt waren, mußten Doktoren der Theologie sein; die fünf niedern waren an Professoren der Philosophie und der freien Künste vertheilt, die übrigens zugleich den Grad von Baccalaureen der Theologie besitzen mußten. Vgl. Köhler a. a. O. S. 13. Der Grad eines Baccalaureus hatte wieder drei Abstufungen; die niedrigste eines baccalaureus biblicus scheint sich Carlstadt auf einer auswärtigen Universität, ehe er nach Wittenberg kam, verschafft zu haben; die eines baccal. sententiarius erhielt er in Wittenberg im J. 1508 unter dem Dekanat von Jodocus Trutvetter, und endlich die eines baccal. formatus im J. 1509 unter dem von Joh. Staupitz. Um Doktor der Theologie zu werden, mußte er erst die Würde eines Licentiaten erhalten; dieß geschah im Oktober 1510 unter großen Lobsprüchen der Fakultät; im November desselben Jahres ertheilte ihm Petrus Lupinus die Doktorwürde.

noch andere Bedingungen hinzu, welche den Ausschlag gaben. Und hier ist es ohne Zweifel der Einfluß Luthers gewesen, der, seit dem Jahre 1512 durch Berufung nach Wittenberg in die unmittelbare Nähe von Carlstadt gestellt, den vielleicht schon vorbereiteten Umschwung in der Geistesrichtung Carlstadts eigentlich hervorgerufen hat. Anfangs scheint die Berührung beider Männer, die später in einen so verhängnißvollen Streit mit einander geriethen, keine freundliche gewesen zu sein [1]); und dieß läßt sich auch bei der innern Verschiedenheit beider Naturen und des Bildungsganges, den sie durchgemacht hatten, leicht erklären. Luther, wie ihn ein inneres religiöses Bedürfniß in das Kloster getrieben hatte, so war er frühzeitig auf das Ungenügende der scholastischen Theologie hingewiesen worden; er fand bald in dem Studium des Augustinus und der Mystik das, wonach sein sehnendes Herz verlangte. In dem Maaße, als ihm an der Hand dieser Führer der Sinn der Schrift in einer neuen, nie geahnten Klarheit aufging, steigerte sich in ihm auch der Widerwille gegen die Scholastik immer mehr, da er in ihr vor allem das Gift pelagianischer Werkgerechtigkeit theoretisch gerechtfertigt sah. So

1) Wir haben dafür zwar keinen andern Beweis, als das, was Luther in seinen Tischreden über Carlstadt gesagt haben soll. Nämlich: „Carlstadt und Petrus Lupinus waren in der Erste, da das Evangelium anging, meine heftigsten Widersacher; aber da ich sie mit Disputiren beschloß und überwand sie mit den Schriften Augustini und sie denselben gelesen hatte, waren sie viel heftiger in dieser Sache, denn ich.“ Vgl. Dr. Mart. Luthers Tischreden oder Colloquia — herausgegeben und erläutert von Förstemann 3. Abthl. Leipz. 1846. S. 345. Aber die Vergleichung der früheren Schriften Carlstadt's, die vor dem Ausbruch des Ablaßstreits geschrieben sind, läßt auf die Richtigkeit der Nachricht schließen. Nur darf die Zeit „als das Evangelium anging“, nicht buchstäblich von Luthers Auftreten gegen Tetzel verstanden werden. Denn schon im Anfang des Jahres 1517 gab C. Sätze heraus zum Behuf einer Disputation, die über den Gegensatz von Natur und Gnade reformatorische Ideen aussprachen und von Luther sehr gelobt wurden. Vgl. Riederer, Nachrichten zur Kirchen- Gelehrten- und Bücher-Geschichte IV. Bd. Altdorf 1768. S. 66. Olearii Scrinium antiquarium. Hal. 1671. Epist. Carolost. p. 8. Gerdesius Scrinium antiquarium sive Miscellanea Groningana. Groning. et Brem. 1748. p. 12. Luthers Briefe von de Wette I. S. 55. 57.

kam er nach Wittenberg und mit Carlstadt in unmittelbare Berührung. Dieser von scholastischer Weisheit erfüllt und darauf nicht wenig eingebildet, wird sich schwerlich durch den jüngern Collegen sogleich haben in eine neue Bahn treiben lassen. Wie wenig der Einfluß Luthers auf Carlstadt in den ersten Jahren seines Wittenberger Aufenthalts von nachhaltigen Folgen gewesen sein muß, sieht man auch besonders aus dem so höchst auffallenden, nicht ohne absichtliche Täuschung unternommenen Unternehmen einer Reise nach Rom im Jahre 1515. Unmöglich konnte ein Mann, der von Luthers Idee der Rechtfertigung durch den Glauben erfüllt war, auf Grund eines vor fünf Jahren gefaßten Gelübdes eine Reise nach Rom vornehmen; schon dieß zeigt, daß damals seine unruhige Natur keinesweges durch eine wahrhaft religiöse Erweckung gereinigt war. Die Nebenumstände aber, unter denen diese Reise ausgeführt wurde, zeigen, daß ihm Luthers Glaube damals fast ganz fremd war; sie sind überhaupt von der Art, daß sie auf den ganzen Charakter des Mannes ein sehr zweideutiges Licht werfen, und manche Handlungen seines spätern Lebens als Ausflüsse mehr einer unruhigen Eitelkeit als eines innern Gewissensdranges erscheinen lassen. [1]) Es ist mög-

---

1) Die Nachricht von dieser Reise hat zuerst Seckendorf histor. Lutheranismi, edit. secund. Lips. 1694. Lib. I. p 199 aus Weimarschen Akten bekannt gemacht. Gerdesius scrin. ant. l. c. p. 8 bezweifelt die Richtigkeit derselben, weil schon im Juni 1516 C. wieder in Wittenberg war, und im besten Vernehmen mit dem Churfürsten erscheint cf. Epist. Carolst. in Olearii scrin. antiq. p. 3. Nichts desto weniger ist die Sache vollkommen beglaubigt und durch Köhler a. a. O. S. 27 u. ff. vollkommen aufgeklärt. Hienach gerieth C. 1515 über eine Summe von 12 Fl. rückständiger Hauszinsen in Streit mit seinem Wirthe; die Stiftsgerichte verurtheilten ihn zur Zahlung, Carlstadt aber wagte es, um dieser Kleinigkeit willen an den Papst zu appelliren. Als ihm dieß vom Churfürsten verwiesen wurde, kam er mit der Bitte ein, ihm auf Grund eines Gelübdes, das er vor fünf Jahren während einer durch räuberischen Anfall bewirkten Lebensgefahr gethan habe, die Reise nach Rom zu gestatten. Er erhielt dazu endlich die Erlaubniß, doch nur auf vier Monate und unter der Bedingung, daselbst nicht Jura zu studiren. Beide Bedingungen hielt er nicht. Er blieb statt vier Monate ein ganzes Jahr in Rom, hörte die Vorlesungen der dortigen Rechtsgelehrten, und arbeitete zum Nebenverdienst als Copist in einer Er-

lich, daß der Aufenthalt in Rom ihm manches an dem katholischen System in einem andern Lichte darstellte, als er es bisher gesehen hatte; wenigstens beruft er sich in einer spätern Schrift auf die Ueppigkeit und Pracht des römischen Hofes, als einen augenfälligen Beweis gegen die Heiligkeit des Papstthums.[1] So viel ist wenigstens gewiß, daß er bald nach seiner Rückkehr aus Rom, nämlich um den Anfang des Jahres 1517 plötzlich wie umgewandelt erscheint; er tadelt auf's heftigste das, was er früher gepriesen hatte, er wendet sich von der Scholastik auf die Schrift, und bezeugt, daß er sie bis dahin noch gar nicht verstanden habe. Wie ist dieser Umschwung zu erklären, und welche Vermittlungen sind dabei von Einfluß gewesen?

---

pedition. Die Kenntniß dieses Treubruchs und die daraus folgende Vernachlässigung seines Amtes veranlaßten die Universität zugleich über das zänkische Wesen des Mannes („Denn niemandts mit ime will gerne zu schicken haben") bei dem Churfürsten zu klagen, und dieser fand sich endlich bewogen durch die Drohung, daß ihm die Einkünfte seiner Stelle entzogen werden würden, den eigensinnigen Mann wieder seinem Amte zurückzugeben. Die Entschuldigung, die er bei seiner Ankunft dem Churfürsten zukommen ließ, war völlig nichtssagend. Er trat seine Aemter sogleich wieder an, nachdem er Anfang Juni 1516 zurückgekehrt war. — Es ist auffallend, daß Göbel in seiner Abhandlung: Andreas Bodenstein von Carlstadt nach seinem Charakter und Verhältniß zu Luther Theol. Studien und Kritiken 1841. S. 88 u. ff. dieser ganzen für die Charakteristik des Mannes nicht unwichtigen Nachricht gar nicht erwähnt.

1) In der Schrift: Von Bepstlicher Heylickeit. A. B. von Carolstat, Doctor 1520. Hier erzählt er auch die Geschichte, daß als er zu Rom einem Theologen eine Schriftstelle entgegenhielt, dieser antwortete: venis tu cum credere. Die Worte lauten so: „Ich sage bey meinen trewen (und betenr das mit hochster betzeygung, die ich yhe kan gethun) das ich zu Rom in der Sapientz von einem Theologen und mönchen eynß hab mussen horen (als ich ein autoritet auß der Biblien ym furwarff) Diesse wort, venis tu cum credere, das ist, kombstu mit dem buch des glauben. Ist das nit ein cleglich elend jammer (wir disputierten, wie Theologen, von got, und seinem willen, von menschlicher gebrechlickeit, und von dem glauben) das mir der monchisch doctor dorff sagen, wiltu die heylige schrift zu markt und wider mich füren?" p. Eb. Es ist offenbar, daß dieß nur auf seiner letzten Reise nach Rom im J. 1515 vorgekommen sein muß. Denn er erwähnt zu gleicher Zeit, daß er den Papst Leo X. gesehen habe; dieser kam aber erst 1513 zur Regierung. S. C. 2.

Es ist unleugbar, daß besonders Augustins Schriften auf Carlstadts theologische Richtung einwirkten. Er gesteht dieß selbst in einem Briefe an Spalatin [1]) und spätere Stellen in seinen Schriften zeigen die deutlichsten Reminiscenzen an den Augustinischen Lehrbegriff. Diese Wiederbelebung des großen Kirchenvaters ist eine durchgehende Erscheinung in der Reformationszeit; wir finden sie fast bei Allen, welche sich der neuen Richtung zuwandten. Luther hatte unstreitig dazu den Hauptanstoß gegeben. In Carlstadt nahm diese Erneuerung der Augustinischen Theologie eine eigenthümliche Gestalt an; er fand in ihr zunächst den objektiven Ausdruck für das in ihm rege gewordene Ungenügen an dem scholastischen Lehrbegriff. In Augustin's Theologie waren ihm die Wege vorgebildet, die ihn aus dem Labyrinth scholastischer Dialektik, in das er sich eingelebt hatte, hinausführten. Hiebei zeigt sich aber sogleich eine bedeutende Divergenz von Luther, der ihm auf diesem Wege Führer gewesen war. Bei Luther war es ein tiefes lebendiges Gefühl der eignen Sündhaftigkeit und des Bedürfnisses nach Gewißheit der Sündenvergebung, was ihn zu Augustin geführt, und in ihm den Lehrer der freien Gnade Gottes hatte finden lassen. Den Gegensatz von Sünde und Gnade, den er in seinem Herzen erfahren hatte, sah er hier theo-

1) Vergl. Epistol. Carolst. in Olearii scrin. antiqu. l. c. p. 9. „Ego profecto librum de Spiritu et litera Augustini doctissimum comperi ansam ad secretiora Theologiae latibula praestantem. Hanc legas atque relegas.“ Daß auch hierauf Luthers Auftreten in Wittenberg eingewirkt, läßt sich im voraus annehmen, und wird durch Aeußerungen Luthers in seinen Briefen bestätigt. Vgl. den an Joh. Lange v. 18. Mai 1517: „Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra Universitate Deo operante: Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam; mire fastidiuntur lectiones sententiariae: nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est, Bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae autoritatis doctorem velit profiteri.“ Luthers Briefe von de Wette I. S. 57. Luther bezeugt auch, mit welchem Eifer sich Carlstadt auf das Studium des Augustinus lege, in einem Briefe an Spalatin v. 18 Jan. 1518: „Incipies — B. Augustinum de spiritu et litera, quem jam noster Carolstadius homo studii incomparabilis explicavit miris explicationibus et edidit.“ Ebendas. S. 89.

logisch durchgeführt; darum schloß er sich mit so inniger Liebe an den großen Kirchenlehrer an, und gebrauchte seine Theologie als Waffe gegen die Scholastik, die ihm jenes Licht verdunkelte. Bei Carlstadt fehlt diese persönliche Erfahrung der reformatorischen Prinzipien: wir sahen ihn selbst noch, nachdem er Luthers Einwirkung erfahren hatte, auf höchst leichtsinnige, pflichtvergessene Weise eine Reise nach Rom unternehmen, und auch später gab er dem Melanchthon Veranlassung zu dem ungünstigen Urtheil, das er in einem Briefe an Spalatin über ihn aussprach: „Est ut scis, quanquam sit theologus, tamen pecuniae minime contemptor“ [1]). Dagegen hatte ein anderer Gegensatz in ihm Wurzel geschlagen, nämlich der von Gott in seiner abstrakten Einheit und von der Kreatur. Diesen Gegensatz der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit der Kreatur, wie er zunächst aus metaphysischer Spekulation über das Wesen der Gottheit hervorgegangen ist, übertrug er auf das religiöse und ethische Verhältniß Gottes zum Menschen. Auch hierin war Carlstadt nichts weniger als originell, er benutzte nur, was schon längst vor ihm dagewesen war. Es kann nicht zweifelhaft sein, aus welchen Quellen er dabei schöpfte; es ist die deutsche Mystik gewesen. In ihr hatte sich ja jener Gegensatz, der ursprünglich auf einem andern Boden erwachsen war, zum constanten Ausdruck des mystischen Verhältnisses des Menschen zu Gott gebildet, und war namentlich in der deutschen Theologie der Träger einer neuen mystischen Theorie geworden. Carlstadt ist der erste gewesen, der dieselbe ergriff und mit den reformatorischen Prinzipien in Verbindung brachte; man kann sagen, daß er dadurch der Anfänger der eigentlich protestantischen Mystik geworden ist. Allerdings war ihm Luther auch hierin schon in gewisser Weise vorangegangen. Er war es ja, der zuerst wieder die deutsche Theologie „dieß edle Büchlein, das so arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, um so viel mehr reicher

1) Corpus Reformatorum ed. Bretschneider Hal. 1834 I. p. 780

und überköstlicher ist in Kunst und Weisheit", [1]) an den Tag brachte, und dadurch gewiß auch zuerst den Blick Carlstadts auf die verborgnen Schätze der Mystik hinwendete. In den frühern Schriften Luthers, namentlich in der Auslegung des Magnificat 1521 finden wir auch unleugbar Anklänge an eine ähnliche mystische Anschauung; aber doch ist sie auch hier schon vielfach durchbrochen, durch eine andere die Persönlichkeit des Menschen mehr hervorhebende Richtung. Wenn Luther später in seiner Schrift de servo arbitrio gegen Erasmus eine Prädestinationslehre vertheidigt, die auf derselben Grundlage einer abstrakten Entgegensetzung von Gott und Kreatur zu ruhen scheint, so darf dabei einmal nicht übersehen werden, daß die Polemik gegen die semipelagianische Scholastik, in welcher die Reformation zuerst ihre eignen Prinzipien fand, bei dem Mangel einer durchgebildeten Theologie unvermeidlich zu dem entgegengesetzten Extrem führte, und sodann, daß grade Luther, wenn man sich nur nicht ausschließlich an einzelne Ausdrücke und polemische für einen bestimmten Zweck geschriebne Darstellungen hält, von jeder Hinneigung zu einer solchen die Freiheit der Persönlichkeit beeinträchtigenden Auffassung frei zu sprechen ist; es bewahrte ihn davor ebenso sehr die Frische und Gesundheit seiner auf das Reale gerichteten Natur, wie der tiefe Ernst seines Sündenbewußtseins. Er schöpfte zu sehr aus dem Vollen und Ganzen des religiösen Lebens, als daß er einer einseitigen Tendenz zu Liebe sich in eine abstrakte Trennung von Gott und Mensch hätte hineintreiben lassen können. In der ersten Zeit seiner Entwicklung war er allerdings überwiegend von den Anschauungen der deutschen Mystik beherrscht: er hatte ja in ihr erst das innerste Bedürfniß seiner Seele verstehen gelernt. Wie konnte es anders sein, als daß er auch ihre Sprache redete? Aber der volle Ausdruck seiner innersten religiösen Stellung war sie nicht; darum mußte früher oder später der Zeitpunkt kommen, in der er das fremde Kleid abwarf, und sich seiner eignen Freiheit bewußt, eine neue Form

1) Worte Luthers in der Vorrede zur teutschen Theologie 1516 herausgegeben.

seines religiösen Lebens zu Tage förderte. Wir werden sehen, wie diese lange vorbereitete Metamorphose seiner innern Entwickelung eben im Kampf mit Carlstadt hervorbrach.

Augustin's Lehre von der Gnade und die deutsche Mystik waren die beiden Hebel, welche Carlstadt aus der Welt der Scholastik auf einen neuen Boden des geistigen Lebens verpflanzten. Es war dieß kein anderer als der der Mystik; Carlstadt hielt die mystische Grundlage, die den Ausgangspunkt auch für Luthers Reformation gebildet hatte, innerhalb der reformatorischen Bewegung fest; er wollte Mystiker bleiben und doch dabei Reformator werden. Nur in einem so unklaren und verworrenen Kopfe, wie Carlstadt, der noch dazu mit einem unwiderstehlichen Hang zu Paradoxien scheint begabt gewesen zu sein, konnten sich diese disparaten Aufgaben vereinigen; sie mußten dahin führen beides zu verderben. Seine Mystik verlor die Innigkeit und Klarheit, die sie bei Tauler und dem Verfasser der deutschen Theologie gehabt hat, und seine Reformation ward maaßlos und stürmisch. Nichts desto weniger ist dadurch seiner Mystik ein eigenthümlicher Charakter aufgeprägt, der trotz seiner Mißbildung für andre Erscheinungen dieser Art typisch geworden ist, und der uns daher nöthigt, etwas länger bei ihm zu verweilen.

Vor allem nämlich wurde Carlstadt dahin geführt, die ethischen Momente der deutschen Mystik weiter zu entwickeln und von daher den Stoff seiner eignen mystischen Entwickelung zu entnehmen. Wäre er mit größerem Tiefsinn und mit reicherer religiöser Erfahrung ausgestattet gewesen, so hätte ihn dieß dahin führen müssen, die pantheistische Grundlage der deutschen Mystik aufzuheben, und statt ihrer vielleicht eine gnostische einzuführen, dazu fehlte es ihm aber an jeglicher innern Befähigung; ja die vorherrschend scholastische Bildung, die er durchgemacht, versperrte ihm den weitern Rückgang in das eigentliche Zentrum der Mystik. So nahm er die pantheistischen Elemente der Mystik vollständig in sich auf, und indem er die intellektuelle Seite übergehend, die ethische hervorhob, gelangte er zu jener abstrakten Entgegensetzung von Gott und Welt, die sich in dem absoluten Willen Gottes

gegenüber der willenlos passiven Kreatur ausspricht. Gottes absoluter, grundloser Wille ist ihm die letzte Instanz, auf die er wiederholt zurückgeht; das Verhältniß des Menschen zu ihm ist absolute Passivität, wobei der eigne Wille in dem allmächtigen Willen Gottes sich verliert. Da, wo diese Anschauung in einer dem entsprechenden Ascese ihre unmittelbare Wirklichkeit findet, erhält sie, wie oben gezeigt, ein relatives Recht, und wird als der Reflex eines ursprünglichen innern Zustandes ein nothwendiges Produkt der ethischen Mystik. Aber bei Carlstadt war es anders; seine grübelnde, reflektirende Natur war einer solchen praktischen Energie nicht fähig, dazu kam noch, daß seine Lebensverhältnisse ihn in eine Zeit hineinstellten, in welcher alle kirchlich-ascetischen Institute einem unvermeidlichen Verfall entgegengingen. So gestaltete sich bei ihm jene Anschauung zunächst nur als ein theoretisches Bewußtsein, dem die That erst nachfolgen sollte. Hierin scheint der Erklärungsgrund gegeben, warum Carlstadt oft plötzlich aus der Höhe der mystischen Innerlichkeit und Freiheit in die Niedrigkeit starrer Gesetzlichkeit und Aeußerlichkeit herabfiel. Doch auch hieran hat der allgemeine Charakter jener gährungsvollen Epoche der deutschen Geschichte seinen bedeutenden Antheil, jener Zeit, welche die objektiven Mächte des Lebens schonungslos in Scherben schlug, ohne zu ahnen, daß sie damit der Subjektivität die ihr nothwendigen Stützen und Vermittelungen der Bethätigung raubte. Carlstadt fiel dieser Zeit zum Opfer; sein Schicksal ist typisch geworden für alle Erscheinungen der protestantischen Mystik in der Reformation. Sie fanden nirgends eine Heimath, weder in der protestantischen Welt, der sie im tiefsten Grunde verwandt waren, noch in der katholischen, deren Bau sie mit zertrümmern halfen. Sie fliehen, wie unstäte Geister von Ort zu Ort, überall Aufregung und Verwirrung hinterlassend, aber nirgends Anerkennung und wahres Verständniß findend. Sie fühlen sich nirgends befriedigt; die äußere Welt setzte ihrem stürmischen Drang zu beharrlichen Widerstand entgegen, als daß sie ihn mit ihren schwachen Kräften überwinden konnten, die innere war ihnen nicht

in ihrem ganzen Reichthum aufgegangen, um sich an ihr genügen zu lassen. Bei keinem Repräsentanten dieser Richtung prägt sich dieses unklare, in sich zerspaltne Wesen deutlicher ab, als in Carlstadt. Wenn man bedenkt, mit wie vielen Gaben dieser Mann unstreitig ausgerüstet war, wie er eine große Fülle von Gelehrsamkeit in sich gesammelt und wie er ein wohlberechtigtes Element des christlichen Lebens mit Ernst und Eifer sich bemühte zur Anerkennung zu bringen, und wenn man dabei einen Blick auf seine Lebensgeschichte wirft, so kann man sich nicht verbergen, daß diese einen wehmüthigen Eindruck macht; man würde sein Schicksal tragisch nennen können, wenn es nicht so sehr selbst verschuldet wäre durch Eitelkeit und ruhmbegieriges Verdrängen, und wenn er mehr mit dem siegesfreudigen Bewußtsein eines unverstandnen Rechts untergegangen wäre.

Wenn Carlstadt zunächst in Augustin's Theologie den Ausdruck seines neu gewonnenen Standpunkts wiederzuerkennen glaubte, so war es vor allem die Augustinische Prädestinationslehre, die er mit der aus dem Studium der Mystik gewonnenen Anschauung von dem Verhältniß Gottes zum Menschen verband. Es ist belehrend zu sehen, wie er schon im Jahre 1518 in einem Briefe an Spalatin sich darüber äußert [1]);

1) — „Tibi dico, quod illa est unica superbia et vitium pessimum, quod homo sua opera facere divina vel dei conatur, quia se caput et principium bonorum operum constituerit.“ cf. Olearius scrin. antiq. p. 10. Ibid. p. 12. „Dico nullo humano studio fieri posse, ut hominis opera efficiantur dei, sed contra, dei opera fieri posse nostra. Quemadmodum dicit: ego faciam vos facere, ego faciam vos operari; ego faciam vos ambulare in justificationibus meis, ego convertam conversionem vestram; ego dabo vobis preces et orationes veritatis; nos quid petendum sit, ignoramus, nisi ipse dederit preces.“ Ibid p. 14: „Dicamus breviter: Domine deus, da mihi opera, quae me facere jussisti; da, quod jubes, concede, quod praecipis.“ Eben dieß war auch sein Hauptgesichtspunkt in der Leipziger Disputation mit Eck. Cf. Epistola A. Carolostadii adversus ineptam et ridiculam inventionem Joh. Eckii argutatoris, qui dixit Lipsiae, cum argueretur, opus bonum esse a deo totum sed non totaliter. Wittenb. 1519. p. 6, 3. „Deus in genere causae efficientis et praeparantis, voluntas vero instrumentaliter operatur bonum.“

der Gegensatz gegen die Werkheiligkeit erscheint ihm allein möglich bei einer solchen Stellung zu Gott, in welcher der Mensch als passives Werkzeug sich dem göttlichen Willen hingiebt. Mit dieser Geltendmachung der abstrakten Allmacht Gottes gegenüber der willenlosen Kreatur hängt auch zusammen die Art, wie er das Schriftprinzip auffaßt. Sehr bald hatten die Reformatoren in dem Zurückgehen auf die Schrift die kräftige Waffe gefunden, die sie der Berufung auf die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche entgegensetzten. Auch Carlstadt theilte diese Richtung in voller Uebereinstimmung mit seinen mystischen Prinzipien, aber er faßte sie doch etwas anders; sie ward auch bei ihm durch seine religiöse Grundrichtung eigenthümlich bestimmt. Er faßte die Schrift vornehmlich als Offenbarung des göttlichen Willens, nicht als eine Urkunde der göttlichen Geschichte, die das Medium der beständigen Reproduktion der göttlichen That der Erlösung bildet. Daher kam es, daß er den innern Unterschied des alten und neuen Bundes übersehend, beides als gleichberechtigte und gleich verpflichtende Aeußerungen eines göttlichen Befehls an die Menschen ansah. Das Evangelium war ihm nur ein neues Gesetz, und wiederum sah er das mosaische Gesetz für ebenso unbedingt verpflichtend an, wie das Evangelium. Seine ganze Stellung zur Schrift hat einen gesetzlichen Charakter; die alttestamentlichen Gebote gelten ihm unvermittelt durch die neutestamentliche Verklärung als unveräußerliche Norm des christlichen Lebens. Das Schriftprinzip ist bei ihm in ähnlicher Weise geltend gemacht, wie es später in einigen Theilen der reformirten Kirche geschehen ist. [1])

Alle die entwickelten Elemente in Carlstadt haben sich nicht auf einmal, sondern erst nach und nach, je nachdem die äußere

---

1) Es ist nicht abzuleugnen, was Göbel in der oben angeführten Abhandlung über Carlstadt (Stud. u. Kritiken 1841. S. 88) besonders durchführt, daß C. das reformirte Element vertritt, aber es ist darum noch nicht richtig, ihn zum Vorkämpfer desselben zu machen, denn er vertritt es weder rein, noch ist überhaupt eine solche abstrakte Schriftmäßigkeit das wahre Kennzeichen der reformirten Eigenthümlichkeit.

Wendung der Reformation Anlaß dazu gab, in bestimmterer Gestalt ausgeschieden. Wir dürfen annehmen, daß auf der einen Seite seine Verdammung durch die auch Luthern treffende Bulle des Papstes i. J. 1520 und auf der andern der Aufenthalt Luthers auf der Wartburg Epoche machend für Carlstadts innere Entwicklung wurde. Durch jene wurde ihm die Lossagung von der katholischen Kirche und der durch den Papst vertretenen Hierarchie ein nothwendig sich aufdrängender Gedanke; damit verband sich zugleich eine rücksichtslosere Polemik gegen katholische Institute, wie Cölibat, Ablaß, und für heilig gehaltene Gebräuche, so wie die Röthigung von den reformatorischen Prinzipien aus neugestaltend einzugreifen und also sich auf die positiv gestaltenden Kräfte des neuen Lebens zu besinnen. Luthers Entfernung von Wittenberg während seines Aufenthalts auf der Wartburg ward insofern bedeutend für Carlstadt, als er nun durch die natürliche Stellung, die er bisher als vornehmster Mitkämpfer Luthers eingenommen hatte, zum selbstständigen Handeln aufgefordert schien. Vor diesen beiden wichtigen Abschnitten finden wir ihn im Ganzen noch auf der Bahn besonnener Mäßigung, wenngleich nicht ohne leidenschaftliche Heftigkeit gegen einzelne Vertheidiger des Papstthums z. B. gegen Eck.[1]) Auch die Art, wie er sich auf die Schrift beruft, ist ganz im Charakter Luthers und frei von dem Eigenthümlichen der spätern Richtung. So im J. 1520[2]). „Das Wort Gottes ist ein einiges Schwerdt,

1) Beispiel davon ist seine Streitschrift gegen Eck: Confutatio Andreae Carolostadii edita adversus defensivam epistolam Joannis Eckii, quam temere conscripsit pro assertione deridiculae et anxiae inventionis, qua dixit Lipsiae etc. 1520. Die Schrift ist gefüllt mit den größten Schimpfreden, und enthält von der Sache fast gar nichts.

2) In der Schrift: Bedingung: Andres Bodenstein von Carolstat: Doctor und Archidiacon zu Wittenberg. S. A. 4. zu Ende. — Wir bemerken hiebei ein für allemal, daß wir es für zweckmäßig erachtet haben, beim Abdruck dieser und ähnlicher Stellen aus den deutschen Schriften der Reformationszeit die alte Orthographie und Interpunktion gegen die jetzt übliche umzuändern, ungefähr in derselben Weise, als es Walch in der Ausgabe von Luthers Werken gethan hat. Alle Willkührlichkeit ist dabei freilich nicht zu vermeiden; aber der Vortheil bequemerer Lesbarkeit, so wie

das ich fürchte, damit ich fechten, dem ich in allen Dingen gehorsam, gefolgig sein will, das mir alle Christen billigen müssen. Wo auch vermerkt, daß Papst oder Bischöfe dem Wort Gottes zuwider sein würden, will ich sie Ketzer und Verfolger Christi und des Reiches Gottes Feinde achten; sollen auch billig von menniglichen als Zerstrener christlicher Sammlung vermeidet, abgesetzt und mit gebührlicher Pön gestraft werden." — Ebenso in einer andern Schrift desselben Jahres: „Von dem Glauben zu reden sage ich frei, daß ich keinem andern Wort, keiner andern Schrift, keinem andern Evangelio glaube, denn das die h. Bibel inhält; ich getraue auch keiner Erlösung meiner Seele, sie sei denn in der Schrift beschlossen." [1]) Er schildert die kräftige Zuversicht, welche der Glaube an Gottes Wort und seine Verheißungen dem Menschen giebt, in ähnlicher Weise, wie Luther, in einer Schrift vom J. 1521. [2]) „Ist nicht das tröstlich, daß ein fester Anhang und Glaube im göttlichen Wort Gott halten und überwinden kann? deß sollen wir uns mehr denn Himmels und Erden getrösten, da soll unser Grund sein. Es ist unmöglich, daß einer verderbe, der göttlicher Zusage festiglich glaubt. Als wenig Gott lügen, so wenig kann er dich verderben lassen, wenn du fest, stark und männlich in seiner Verheißung hangest. Es ist unmöglich, daß Gott einen Menschen verlasse, der in solchem Vertrauen verharret. Es muß ihm alles zu Gut kommen, und besser, denn es der Mensch verstehet. In dem festen und ernstlichen Anhang an dem Worte Gottes stehet alle Seeligkeit. Wieder im Unglauben, Verlust und Schade, und

---

die Wahrnehmung, daß jene oft in Eile und mit großer Nachlässigkeit gedruckten Autographa von Druckfehlern wimmeln und nirgends eine regelmäßige Orthographie wahrnehmen lassen, waren hier entscheidend. Nur bei den Titeln der angeführten Schriften scheint uns diplomatische Genauigkeit am Ort zu sein.

1) Von vermugen des Ablas wider Bruder Franciscus Seyler parfuser ordens. Andres Carolstat Doct. 4. S. B.

2) Von den Empfahern: zeichen und zusag des heyligen Sacraments fleysch und bluts Christi. Walch hat diese Schrift dem 20. Theil der Werke Luthers S. 2866 einverleibt. Die hier zitirte Stelle steht S. 2870. §. 67.

alle unwürdige Empfahung des Sacraments. — Gott kann dich nicht weniger verlassen, dann er Jacob verließ, wenn du gleich, wie Jacob, stark und stetiglich an göttlicher Verheißung klebest." — Wie besonnen er um diese Zeit sich zu der Schrift als Ganzen verhielt, und wie er, gestützt durch ein nach objektiven Gründen fragendes kritisches Prinzip innere Unterscheidungen im Kanon aufzufinden wußte, lehrt die bekannte in der Geschichte protestantischer Schriftforschung Epoche machende Schrift: De canonicis scripturis libellus D. Andreae Bodenstein Carolostadii Sacrae Theologiae Doctoris et Archidiaconi Wittenbergensis. Wittenb. 1520. Er behandelt hier in fünf Abschnitten, die Majestät der Schrift und ihren Unterschied von menschlichen Traditionen, ihre Kraft und Geltung gegenüber den Concilien, Bischöfen und Vätern, dann zählt er die Reihefolge der kanonischen Bücher auf und zeigt ihren innern Unterschied. Er nimmt die hergebrachte dreifache Abtheilung des alttestamentlichen Kanons wieder auf, und parallelisirt dieselbe auf originelle Weise mit einer entsprechenden Theilung des N. T. Er stellt nämlich den alttestamentlichen Hagiographen gegenüber diejenigen neutestamentlichen Schriften, deren Verfasser bezweifelt werden. Es sind der Hebräerbrif, Jakobusbrief, der zweite Petrinische, die zwei letzten Briefe des Johannes, der Brief des Judas und die Apokalypse. Ueberall macht er objektive Gründe geltend, und folgt dabei besonders den Angaben des Augustin und Hieronymus. Nicht minder zeigt er ein besonnenes Urtheil in den Regeln, die er für den populären Schriftgebrauch aufstellt, in einer deutschen Umarbeitung jener Schrift. [1]) Es ist auch hier eine wesentliche Uebereinstimmung mit Luther und den spätern Grundsätzen der evangelischen Kirche wahrzunehmen. So heißt es dort: „Ich rathe auch Niemandts, daß er sich erstlich auf die

---

1) Welche bucher Biblisch seint. Disses buchlin lernet unterscheyd zwueschen Biblischen buchern und unbiblischen, darynnen viel geyrrt haben, und noch yrren, Dartzu weyßet, das buchlin, welche bucher, in der Biblien orstlich seint zu leszen. Andres Bodenstein von Carolstadt Doctor. Wittenbergk. (Die Dedikation nach aller Heiligen 1520.)

schwersten, dunkeln und verdeckten Bücher der h. Schrift lege, auf daß er seine Arbeit und Zeit nicht unnützlich verliere oder Finsterniß durch Finsterniß verkehre, aber etwa einen Verstand thue fassen, der h. Schrift und h. Geist (dero in der Schrift, wie er vor Zeiten durch Menschen redet, noch redet und lernet) zuwider und entgegen sein. Denn es ist kein Nein, daß etliche Bücher Allegorieen, Figuren und verdeckte Sentenz haben, welche durch Wahrheit und Licht (das man hin und her in der Schrift findet) sollten erklärt und erleuchtet werden. Darum soll der christliche Leser vor allen Dingen Christum in der Schrift suchen, das ist, solche Schriften lesen, die Christum mit seinem Leiden, mit seiner Kraft, mit seiner Gütigkeit, mit seiner Heiligkeit abmalen und für die Augen des Lesers setzen, so kann er nicht irren, nach dem Christus selbst gesagt: ich bin das Licht u. s. w. Hast du Christum und sein Wort vor Augen, so brichst du durch alle Schrift und magst alle Finsterniß erleuchten, wie er geboten hat, sagend, das ich euch in finstern und geheimen gesagt u. s. w. Derhalben sollen sich die Menschen erstlich auf klare Worte Christi legen, dieselben einnehmen, und wie im Licht zu allen verborgnen Schriften tragen und erleuchten. Solche Bücher obgemeldet, sind alle diejenigen, so den rechten wahrhaftigen Glauben haben; an dieselbige, das ist, an das Wort Christi sollen sich alle Christen, und keine andern Worte anheften, und sich keiner Creatur davon lassen dringen, obgleich ein Engel vom Himmel oder ein Apostel, oder ein Papst von Rom, oder ein Weiser der Welt, als ein Theologus, er sei Pfaff oder Mönch, hochgelahrt oder unverständig, heilig oder unheilig. In Summa er soll sich nichts von den Worten Christi lassen abziehen."

Während sich in diesen Stellen eine echt evangelische Anschauung von der Bedeutung der Schrift ausspricht, ziehen sich daneben auch schon in der früheren Zeit andere hindurch, die den mystischen Hintergrund, der in Carlstadts Seele verborgen lag, bestimmter hervortreten lassen. Seiner ethischen Tendenz gemäß zeigt sich dieß namentlich in den Ansätzen zu einem Dualismus zwischen Geist und Buchstaben, zwischen Innerem und

Aeußerem, Zeichen und Sache, menschlicher Wissenschaft und göttlicher Wahrheit. Auch hier sind übrigens Anklänge an ähnliche Aeußerungen Luthers kaum zu verkennen. So heißt es [1]: „Wahrheit ist an keine leiblichen oder sichtbarlichen Dinge gebunden, sondern allein an Gott gelehnt, steht auch in keinem andern, denn im Glauben zu Gott. Also ist ein wahrhaftiger Anbeter, den Gott begehrt, von allen Stätten, von allen äußerlichen Dingen frei, quitt, ledig und los, ist allen Kreaturen ein Herr und gutwilliger Diener." Die Sacramente gelten auf diesem Standpunkt nur als Zeichen einer außer ihnen wirksamen Gnade, sie sind Bestätigungsmittel der innerlich empfangenen Vergebung der Sünde. Er vergleicht sie mit den Zeichen des Alten Bundes, dem Regenbogen nach der Sündfluth und der Beschneidung [2]. Er unterscheidet dabei das Wort und die damit verbundenen Zeichen, und setzt diese gegen jenes herab. Bezeichnend ist folgende Stelle: „Nach diesen Reden sage ich, daß ein Zeichen minder ist, denn das Wort, und daß das Zeichen von wegen der Zusage vorgestellt wird. Kürzlich: das Fleisch Christi ist von wegen des Wortes Gottes, das wir oft eine Zusage oder Verheißung genennet haben. Ursach: daß Christus selber spricht, daß er von wegen der Schrift hat müssen sterben, und also eingehen in die Glorie seines Vaters Luc. 24, 16. *So ist auch Christus ein Befehltrager seines väterlichen Wortes* Joh. 12, 49, und hat Gott durch Christum geredet, wie er in allen Zeiten durch die Propheten geredet hat. Hebr. 1, 1—2. Derhalben folget, daß *Christus* nach *Fleisch und Blut ein Zeichen ist von wegen der Zusagung*

1) In der Schrift: Von Gelübden unterrichtung A. B. von Carlstadt Doctor. Auslegung des 30. Cap. Numeri, welches von Gelübden redet. (Am Ende steht: Gedruckt zu Wittenberg! Nach Christi gepurt 1520) S. F. 2.

2) In der Schrift: Von Empfahern und Zeichen des Sacraments. Vgl. Walch a. a. O. S. 2866. Aehnliche Stellen von Unterscheidung des Buchstabens und Geistes kommen besonders vor in der Schrift: De legis litera sive carne et spiritu Andreae Bodenst. Carolostadii Enarratio. Witteb. 1521. Die Dedikation an Phil. Melanchthon, ist Wittenbergae Hieronymi (29. Sept.) 1521 datirt.

aufgestellet und wir uns zuvor und mehr an sein Wort denn an sein Fleisch halten und anbinden sollen; wie wohl das fremde und seltsame lautet, dennoch lernen wir das aus der Schrift, sonderlich in dem Evangelio Johannis, das nicht unrecht kann reden oder lehren.“ [1]) Mit dieser Trennung von Geist und Fleisch hängt auch zusammen die durch die Polemik gegen den Scholasticismus gesteigerte Entgegensetzung der menschlichen Wissenschaft und der Weisheit Gottes. Wenn Carlstadt im J. 1518 in dem oben angeführten Briefe an Spalatin schreibt: „Postremo dum rogas, ut tibi ostendam, quibus in locis Logica Theologiae sit necessaria, tibi respondeo: in nullo locorum, quia Christus non indiget figmentis humanis,“ [2]) so ist dieß nichts anders, als was Luther oft genug gesagt hat; es wird überdem gemildert durch die ausdrückliche Erklärung, daß er die Dialektik keineswegs auszutilgen gemeint sei. („Nolo tamen, ut ex mea hujusmodi responsione extinguendam putes dialecticam.“) Aber bald ging er weiter; die Anschließung an die alttestamentliche Stellung des Volkes Gottes zum Heidenthum gab ihm dazu eine erwünschte Gelegenheit an die Hand. Er vergleicht häufig den Gebrauch, den die Christen von der heidnischen und menschlichen Wissenschaft machen, mit dem Umgang der Israeliten mit den götzendienerischen Cananäern, und nennt jenes einen geistlichen Ehebruch. [3]) —

1) Eben daselbst S. 2866. — In ähnlicher Weise lautet eine Stelle in der Schrift: Verba Dei quanto candore et quam sincere praedicari, quantaque sollicitudine universi debeant addiscere, Carolostadius contra Eccium, qui manifestarie dixit, aliud dicendum Theologistis, aliud gregi Christiano, aliud in schola, aliud in ecclesia. Concluditur, eadem atque omnia scripturarum testimonia christianis omnibus inculcanda. 1520. p. G. b: „Plus est Christum portare in corde spiritaliter, quam carnaliter. Caro non prodest quicquam, sed spiritus est, qui vivificat; omnes autem, qui verbo dei fideliter adhaerent, neque ulla alia tribulatione alienantur, de verbo pariunt verbum.“

2) Cf. Olearii scrin. antiq. l. c. p. 14.

3) Verba dei quanto candore etc. 1520. p. 26. „Non desunt nostris temporibus Monachi, sacerdotes professique christiani, qui verbum Dei explicantes in expendendo alienigenas uxores duxerunt h. e. verbi

Ebenso verbindet er seine mystische Vorstellung von der absoluten Passivität des Menschen in dem Verhältniß zu Gott mit der Stellung zur Schrift, wobei ihm wiederum die Vergleichung mit der alttestamentlichen Prophetie zum Vorbilde diente. So heißt es in einer Schrift im Anfang des J. 1522 [1]): „Der Mund des Menschen wird in sich ungesprächig und unmündig, wenn ihm Gottes Wort eingelegt wird. Das kannst du Exod. 4 vermerken, da Moses spricht, o Herr, ich bin ungesprächig von gestern her geworden, als du zu mir geredet hast, meine Zunge ist verhindert, und langsam worden. Durch diese That mag jeder männiglich merken, daß göttliche Worte menschlichen Mund ungesprächig, unberedt und ungeschickt machen zu reden. Darum geht Gottes Wort aus menschlichem Munde gleich als der Gesang durch Orgeln, ohne Zuthun der Natur, welchen auch das Wort Gottes gemeinlich wider und bitter ist. Das ist auch, derhalben Jeremias spricht: ach ach, Herr Gott, ich kann nicht reden. — Aber Gott saget, du sollst getrost sein und ohne Furcht, denn ich will meine Worte in deinen Mund geben. Damit lehret uns die Schrift, wie Gott seine Worte ohne des Mundes Zuthun ausredet, und daß der Mund allein ein Instrument ist, gleich als wenn Gott durch eine Hand redet. — Gottes Wort ist über unsre Macht und Kraft, und wir thun nicht mehr, so wir es reden, denn so viel eine Wasserröhre thut, durch welche Wasser läuft.“ Er macht von dieser Anschauung auch sogleich Anwendung auf die evangelischen Prediger seiner Zeit, wobei offenbar eine Anspielung

---

divinissima profanorum hominum vanitatibus scilicet spinosis syllogismis, impuris enthymematis, discrepantibus naturalibus ac ultimo gentium moribus ita conjunxerunt, ut difficillimum factu fuerit, vel subostendere tam strictam necessitudinem in iis, qui sunt duo in carne una. — Quod consilium? quae medecina illi tandem morbo medebitur? Separamini ab ejusmodi doctorum libris, ejicite, repudiate, exhorrete et libros et librorum filios; ita salvi eritis.“ — Vgl. auch p. 21 b. und 22.

1) Predigt oder homilien uber den propheten Malachiam gnant. Andres Bo: von Carolstatt. In der Christlichen statt Wittemberg. S. B. 2.

auf die damals in Wittenberg vorgekommenen Ereignisse durchschimmert. „Die Evangelisten Gottes sollen öffentlich bekennen, daß ihre Lehre, Worte und Künste Gottes ist, und nichts ihr eigen. Das kann ihnen auch kein geistlicher Mann verargen. Denn es ist keine Hoffahrt, wenn einer Gott seine Gabe wieder zuerkennt, und giebt sich schuldig, daß er göttliches Wort weder durch sich noch andere Creaturen kann ergreifen oder behalten, sondern daß alles lauterlich in göttlichem Willen steht, etwas von der Schrift zu wissen. Wenn sie das thun, so sind sie ein Instrument oder Hand, durch welche Gott sein Wort verkündiget, wie unser Prophet gewesen ist." [1]) — Auch auf den Kernpunkt der Reformation, die Art, wie der Mensch der Vergebung der Sünde theilhaftig wird, dehnt Carlstadt seine mystische Vorstellung von der absoluten Passivität des Menschen aus. „Denn" sagt er in der Schrift von Empfahern und Zeichen des Sacraments [2]) „Gott ist, der streitet, der Sünden erwürget; wir stehen still und schweigen, und sind in Vergebung der Sünden gar werklos. Ursach: wenn Gott seine großen und wunderbarlichen Werke wirken will, so dürfen wir nichts mehr, denn daß wir unsre Augen auf zu Gott richten, und stehen in guter Zuversicht." — Er benutzt schon jetzt die Tauler'sche Idee der Gelassenheit, um damit diejenige Stellung, welche der Mensch Gott gegenüber einnimmt, zu bezeichnen. In diesen wesentlich der Mystik angehörigen Begriff legt er die ganze Bedeutung der christlichen Selbstverleugnung hinein. Zuerst tritt dieß hervor in dem „Missive von der aller höchsten Tugend der Gelassenheit," einem kleinen Traktat, worin sich übrigens eine reine auf das Schlimmste gefaßte, aber durch Glaubensfreudigkeit gehobne Stimmung der Seele ausspricht. [3]) „Will

1) Ebendas. S. B. 3. b.

2) Vgl. Luthers Werke XX. S. 2871.

3) Er ist unmittelbar nach Empfang der Bulle, in welcher die Verdammung Luthers und Carlstadt ausgesprochen war, geschrieben und an seine Mutter und Verwandten gerichtet; wahrscheinlich hatten ihm diese gerathen, sich dem Papste, der nun das Urtheil gesprochen, reuig zu unterwerfen. Carlstadt weist diese Zumuthung entschieden zurück, und bezeugt wiederholt,

ich von Gotteswegen", heißt es hier S. B. 3., etwas leiden oder ein Kreuz ertragen, so muß ich zuvor mich verleugnen und mich selbst verlassen. Ich muß meinen Willen ganz und gar in den göttlichen Willen versenken, und den eignen Willen in allen Dingen ertränken. Also muß ich wollen, wie Gott will. Derhalben hat er allen Werken und Leiden und den Personen selbst die Gelassenheit fürgesetzt, sprechend: welcher nach mir kommen will und nachfolgt, der verleugne sich selbst." Und S. B. 3. b: „Es muß mir alle Creatur, sie sei süß oder bitter, herb oder mild aus meinen Augen gezogen sein. Ich darf mir auch selbst nicht in den Augen stehen, sondern allein Christus; der soll mir vor meinen Gedanken und Augen schweben, und auf ihn soll ich sehen, sonst auf nichts anders."

Man wird sich aus den vorstehenden Auszügen aus Carlstadt's Schriften eine deutliche Vorstellung machen können, von welchen Ansichten er beherrscht wurde, als er durch Luthers beinah ein ganzes Jahr dauernde Entfernung von Wittenberg [1]) in den Vordergrund der sich rasch entwickelnden Reformationsbewegung gestellt wurde. Hier ist es indeß am Ort zuerst über das persönliche Verhältniß von Luther und Carlstadt einiges voranzuschicken, weil sich daraus manche spätere Ereignisse richtiger würdiger lassen. Es läßt sich von vornherein annehmen, daß zwischen beiden niemals ein recht inniges, freundschaftliches Verhältniß statt fand. Und so ist es auch in der That. Beider Naturen waren zu sehr verschieden. Während Luther mit glaubensfreudigem Muth seine Gegner zu Boden schlug und sich immer tiefer in die durch gläubiges Studium der Schrift gereinigte Grundprinzipien der Reformation einlebte, blieb Carlstadt auch mitten in der lebendigsten Theilnahme an dem großen Kampfe der Zeit ein von der Mystik beherrschter, paradoxiensüchtiger

---

wie er sein einziges Vertrauen auf Gott setze, der ihn auch in dieser Noth nicht verlassen werde.

1) Am 2. April 1521 reiste Luther nach Worms zum Reichstage; erst am 7. März 1522 kam er nach Wittenberg zurück.

Scholastiken. Er grübelte beständig in der Schrift, und förderte vornehmlich aus dem von ihm mit besonderer Vorliebe behandelten A. T. [1]) die seltsamsten Argumente zu Tage. [2]) Anfangs, als beide gemeinsam für eine große Sache kämpften, verbarg sich

1) Was Luther später über die judaisirende Tendenz Carlstadts äußert, so daß er am Ende noch die Beschneidung einführen werde und völlig Mosaisch werden (Briefe von de Wette II S. 459) dafür finden sich auch schon in der früheren Zeit deutliche Spuren. So predigte er fast nur über das A. T., mitten in den Tagen der Wittenberger Unruhen über das Deuteronomium. Vergl. Vorrede zu der Predigt über den Propheten Malachias.

2) Ueber die sonderbare Exegese Carlstadt's, wodurch er den Feinden der evangelischen Sache die größten Blößen gebe, äußert sich Luther schon im Anfange seines Wartburger Aufenthalts wiederholt mit großer Mißbilligung. (Briefe II S. 35, 37, 42.) „Quam vellem," heißt es in der letzten Stelle, „Carlstadium niti, ut coelibatum istum aptioribus scripturis confutaret; metuo, ne sibi et nobis fabulam excitet. — Vides, quantum lucis et energiae exigant a nobis adversarii, ut etiam apertissima et aptissima calumnientur. Quo magis curandum nobis est, qui orbis theatrum sumus, ut irreprehensibile sit verbum nostrum." Man findet aber auch fast in allen seinen Schriften, die frühesten nicht ausgenommen, die spitzfindigsten und unnatürlichsten Erklärungen einzelner Schriftstellen. Wir wollen nur folgende Beispiele dafür anführen. In einer Predigt vom J. 1521 (Von Anbetung und ererbietung der tzeychen des newen Testaments. A. Bodenst. von Carolstat. Wittenbergk (die Dedikation an Albrecht Dürer zu Nürnberg vom 1. Nov. 1521) dringt er auf den Gebrauch beider Gestalten im Abendmahl, weil jedes etwas besonders bedeute: das Brot, daß Christus dem Tode die Macht genommen und unsre Leiber vom Tode auferwecken werde, der Wein die Vergebung der Sünden. (Vgl. Löschers Unschuldige Nachrichten v. J. 1713 S. 37 u. ff.) — Am Papste tadelt er besonders, daß er sich so viele Pferde halte, weil das in Widerspruch stehe mit dem Gebote Gottes, Deuteronom. 17, 16. (Von Bepstlicher heylickeit S. B. 3. 6.) In dem Streite mit dem Franziskaner Seyler stellte er die Behauptung auf, Wasser sei in der Schrift stets das Symbol von Trübsal und Anfechtung oder Abwaschung der Sünde, und als ihm entgegnet wurde, daß es auch zuweilen das Symbol von Verstand und Weisheit sei, antwortete er, daß dieß nur daher komme, weil alle Weisheit nur durch Leiden erlangt würde. (Von geweychtem Wasser und saltz Doct. Andreas Carlstat. wider den unvordienten Gardian Franziscus Seyler Wittenb. 1520 S. A. 3. b. Antwort Andres Bo. von Carolstad Doctor: geweicht wasser belangend: wider einen Bruder Johann Fritzhans genannt: holtzuger ordens. Wittemb. 1521. S. A. 2. b.) — Man sieht auch hier, daß der spätere Carlstadt, der den Einsetzungsworten des Abendmahls eine so seltsame Deutung gab, auch schon in dem früheren verborgen war.

diese innere Differenz, und so finden wir bis zur Leipziger Disputation sowohl von Luther wie von Carlstadt die mannichfachsten Beweise gegenseitiger Achtung und Anerkennung [1]). Auf der Leipziger Disputation zog Carlstadt gegen Eck offenbar den kürzeren; er war ihm in Gewandtheit des Disputirens, wie an Schlagfertigkeit der Antwort nicht gewachsen. [2]) Carlstadt's langsamere, und dann wieder heftig aufbrausende, in spitzfindigen Einzelheiten verstrickte Natur stach gegen die klare, von einem bedeutenden Gedächtniß unterstützte und mit vieler Selbstgefälligkeit sich darstellende Redegabe Eck's nachtheilig ab. Und verglich man ihn gar mit Luther, so war der Contrast auffallend. Nur das bei den Anhängern Luthers neu befestigte Gefühl, daß seine Sache den Angriffen Ecks nicht unterlegen, sondern obgesiegt habe, ließ die Schwäche der Vertheidigung Carlstadts übersehen, und ihn in den Triumph Luthers mit einbegriffen erscheinen. Doch waren die Lobeserhebungen Carlstadt's selbst auf befreundeter Seite nur mäßig. [3]) Es ist wohl natürlich, daß ihm dieser

---

1) Von Carlstadt weniger als von Luther. Er erwähnt nur einmal in der Schrift: Byt u. vermanung an Doctor Ochßenfurt. Endreßen Boden. von Carolstatt. Wittemb. 1522 in der Dedikation seines lieben Vaters Doctor Martinus Luther. Sonst beruft er sich nur auf die Schrift. An Melanchthon hat er, wie oben erwähnt, die Schrift: de legis litera etc. dedizirt. — Luther hat sich vielfältig lobend über Carlstadt auszusprechen. So in s. Briefen I. S. 55, 89, 108, 174, 525. Als er besorgte, daß, wenn ihn die Verdammung durch den Papst träfe, dann die ganze Wittenberger Universität bedroht sei, nennt er Carlstadt zuerst S. 174. („Me per vim oppresso aperta est janua contra D. Andream Carlstadium et totam theologiae professionem.“) Das Gerücht, als ob zwischen Carlstadt und Melanchthon Mißhelligkeiten ausgebrochen, widerlegt er mit Bezeugung der wesentlichen Einigkeit beider S. 525 (17. Nov. 1520). Als Carlstadt einmal einen sehr heftigen Brief an Spalatin geschrieben, bittet er diesen, seiner zu schonen, da ihn Eck so sehr gereizt habe. S. 326 (19. Aug. 1519).

2) Vergl. Ranke deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Zweite Aufl. Berlin 1842. I. S. 411.

3) Amsdorf in einem Briefe an Spalatin über die Leipziger Disputation sagt: „Das ist wahr, Eck übertrifft Doctor Carlstadt weit mit dem Gedächtniß und Aussprechen.“ S. Löscher vollständige Reformations-acta und documenta Leipz. 1729. III. S. 240. Peter Mosellanus schreibt an Julius Pflug über Carlstadt im Vergleich zu Luther: „Haec pleraque

geringe Erfolg und der große Abstand gegen Luther, dessen Ruhm in Folge dieser Disputation sich bald über die Grenzen Deutschlands verbreitete, nicht verborgen blieb, und ihn bei seiner großen Reizbarkeit für Lob und Tadel empfindlich kränkte. Die anfängliche Theilnahme und Bewunderung für Luther machte einer steigenden Verstimmung gegen ihn Platz. Es folgte daraus von selbst, daß er sich immer weniger von Luther leiten und belehren lassen wollte, und statt gemeinsam mit ihm an dem großen Werke zu arbeiten, vielmehr seine eignen Wege zu gehen suchte, wozu ihn überdem die Eigenthümlichkeit seiner Bildung und Natur hindrängte. Er ward somit fast unwillkührlich dahin gebracht, alle diejenigen Momente seines innern Lebens auszubilden, die von der Lutherischen Richtung weit ablagen, und die endlich in ein einseitiges Extrem führen mußten, so daß eine Spaltung die Folge war. Dahin gehört vor allem seine Richtung auf strenge Geltung der Schriftautorität; je mehr er in ihr den Halt gegen seine eigne auf Willkühr ausgehende Subjektivität fand, desto mehr wollte er sie auch als einziges Prinzip der Objektivität geltend machen. Dieß war der Punkt, wo sich zuerst der verborgne Zwiespalt mit Luther offenbarte. Luther hatte schon in der Vertheidigung seiner zur Leipziger Disputation aufgestellten Sätze die Behauptung aufgestellt, daß der Brief des Jakobus keinen Anspruch auf apostolische Autorität habe, [1]) er hatte diesen Zweifel mit entschiednerer Zuversicht wiederholt in der Schrift: de captivitate Babylonica 1520. [2]) Dem Carlstadt dagegen war der

---

omnia in Carolostadio paulo minora deprehendas; nisi quod huic est statura brevior, facies autem nigricans et adusta, vox obscura et inamoena, memoria infirmior et ad iracundiam promtior." Ebendaselbst S. 218. Melanchthon äußert sich über Carlstadt in dem bekannten Briefe an Oekolampadius so: „Carolostadium e scriptis, credo, novisti. Bonus est vir et rara doctrina, planeque non nihil extra vulgi aleam eruditus." S. Corpus Reform. I. S. 96. Ein allerdings etwas kühles Lob.

1) „Quod autem Jacobi Apostoli epistola inducitur: fides sine operibus mortua est: primum stilus epistolae illius longe est infra Apostolicam majestatem, nec cum Paulino ullo modo comparandus." cf. Löscher Reformations-Acta III. p. 772.

2) Vgl. Werke Luthers, Walch'sche Ausgabe XIX. S. 142: „Ich will

Jakobusbrief, vielleicht gerade um der darin ausgesprochnen gesetzlichen Richtung willen besonders werth; es war daher begreiflich, daß er sich dieses kanonischen Buches gegen Luther annehmen würde. Aber die bittere und heftige Weise, mit der er hier gleichsam die Gelegenheit vom Zaune bricht, um „seine eignen Freunde," wie er selbst sagt, anzugreifen, würde völlig unbegreiflich sein, wenn man nicht annehmen dürfte, daß er sich ihnen schon früher entfremdet gefühlt hätte.[1] Luther seinerseits ant-

---

jetzt nicht gedenken, daß diese Epistel des Apostels Jakobus nicht sei, auch nicht würdig eines apostolischen Geistes, wie ihrer Viele gar bewährlich schreiben."

1) Es geschieht dieß in der schon oben angeführten Schrift: De canonicis scripturis 1520 p. M. Zwar nennt er Luthern nicht, aber Niemanden konnte verborgen bleiben, daß er ihn im Sinne habe. Wir setzen hier die betreffende Stelle, da die Schrift selten ist, vollständig her. „Jacobus, qui appellatur frater domini, cognomento justus, post passionem domini statim ab Apostolis Hierosolymorum episcopus ordinatus unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur; licet paulatim procedente tempore obtinuerit auctoritatem. Haec Hieronymus in libro de scriptor. ecclés. de epistola Jacobi scripsit. — Sunt autem, qui verbis illis adeo moventur, ut audeant totam epistolam repudiare; atque ignoro quot tripudiis palam repudiant, quibus, opinor, nulla severitas est nimia, nullumque judicium potest esse non candidum. Trahuntur illi verbulis Hieronymi perpaucis eam in partem, ut totum sane Jacobi epistolium velint fastidiri. Scripsit quaedam Jacobus de operibus et fide, quae in Paulo, in Evangeliis, in prophetis nisi conniveamus cernere cogimur; tantum illis abjiciendorum codicum esse jus volunt, tantamque potestatem, ut nulli sint, quos nullos velint, atque statim omnia in falsum vertantur, quae ipsi suis naribus non admodum bene olere autumant. Scripsit Paulus ad Rom. 2: Auditores legis non sunt justi apud deum, sed qui legem factis exprimunt. Hoc nemo audet carpere et eo minus audetur, quod Paulus gratos habet interpretes; verum, quando in Jacobi epistola quiddam illi notis omnibus simile offenditur diciturque, judicatur statim et condemnatur, atque dedocendum ajunt totum epistolium. Bone deus, quid non potest iracundia? Illud scio semper fuisse hostibus peculiare penes invidos damnare, quod in amicis laudant; itaque facile commutatur cum austero veritas, si adversariis clam mordentibus committitur. At quaeso, si fas tibi fuerit dicere, mallem ego propter malum intellectum epistolae

merkte darauf gar nicht, ja er nahm so wenig auf Carlstadts Vertheidigung dieses Briefes Rücksicht, daß er bald darauf in

---

Jacobi totam epistolam repudiare, quam ejus sensum contra Paulum sinere torqueri, vel magis vellem negare epistolam, quam glossis curiosis defendere: precor, frater, numquid idem de scripturis universis, te sequens, possum dicere? Sed haeccine ad sacras literas reverentia? Nunc autem si jus est ita loqui malas ob argutias de Jacobi epistola, eadem temeritate potestatem accipiam tam foede et saeve de sancta dei lege, de evangelicis literis garrire; sed absit, ut in hanc labar petulantiam. Leviculis rationibus exuberant negantes epistolam, quas diluere strictim conabor. Una est, quod dubitatur, an sit Jacobi Apostoli an alterius. Bella ratiocinatio: dubitatur de auctore, ergo non habet auctoritatem canonicam. At si validam contendis, consequitur, evangelium Marci posse repudiari, quoniam nonnulli illud Petro, quidam vero Marco tribuunt. Denique respuemus eodem jure plures canonicos codices, ut licet ex superioribus colligere. Praeterea si illis opinaciuncula Hieronymi placuit dubitantis: cur idem non oblectat eos dicendo, quod procedente tempore obtinuit auctoritatem? hoc ipsi clausis oculis transvolant. Habuit apud homines ante Hieronymi tempora auctoritatem. At nunc apud nostrates dignitatem nullam habet; dubitat Hieronymus, non autem pronuntiat, amici autem mei audacter decernunt. Nemo veterum jusjurandum ejus dubitationis finiendae causa praestituras fuisset; illi vero, dubito, quid non facerent; ostendant autem si possunt quempiam haereticorum qui dictis Jacobinae epistolae non cesserit, qui non crediderat vera, quae in illa leguntur; afferant ecclesiasticorum unum aut alterum scriptorem, qui hostibus dixisset, ne forte neges epistolae Jacobi dicta. Sed quanquam (nisi decipiar) illud nequeant, tamen inverecunde reprehendunt epistolam. Etenim ut rursus libere, quod teneo, effundam, hoc derident in Jacobo, quod postremo concedens Christum dixisse, quod Paulum, quod Prophetas." Nachdem er sodann andere Einwendungen gegen die Authentie des Briefes meist schlagend widerlegt, und sich zuletzt auf die unverdächtigen Zeugnisse des christlichen Alterthums (Augustin, Ambrosius, Cyrill von Alexandrien und Cyrill von Jerusalem) berufen hat, schließt er seine Vertheidigung mit den Worten: „Dicam breviter, quod jam dudum sum opinatus, sive tres sive decem praetendas epistolae Jacobi repudiatores, superabo tam copia veterum scriptorum, quam illorum dignitate et eruditione, quoniam certius est Hieronymi super ejusmodi lite atque aliorum ejus similium judicium, quam sexcentorum nostratium. His pauculis jam sit defensa Jacobi epistola tanquam nihil minus sit, quam repudianda plura vehementioraque daturus. At id, quod non possum rhetoricando consequi, rerum spiritu non despero me nacturum. Nolo tamen lacessere quempiam, provocatus autem pro tuitione cano-

der 1522 erschienenen Vorrede zur Uebersetzung des N. T. die Gründe gegen die apostolische Autorität dieses Briefes ausführlich wiederholt, und 1524 den bekannten Ausspruch über den Jakobusbrief that, worin er ihn eine stroherne Epistel nannte, die keine evangelische Art an sich habe. Uebrigens ließ sich auch Luther durch jenen unerwarteten Angriff seines Freundes nicht abhalten, ihm Beweise seiner Achtung und Liebe zu erkennen zu geben. Schon bald nach der Leipziger Disputation (September 1519) hatte er ihm und seinem Collegen dem Petrus Lupinus Radhemius den Commentar über den Galaterbrief mit einer ehrenden Zuschrift zugeeignet; nicht lange nach der Herausgabe jener Carlstadtschen Schrift empfiehlt er Carlstadt für die erledigte Stelle eines Propstes am Stift zu Wittenberg. [1]) Ja selbst als Luther auf der Wartburg weilte, und nur von der Ferne aus auf die Entwickelung der Ereignisse in Wittenberg rathend und helfend einwirken konnte, zeigt sich zwar der Mangel eines innigen gegenseitigen Verkehrs; denn soviel Briefe Luther auch an seine nächsten und entferntern Freunde nach Wittenberg schrieb, so befindet sich doch darunter kein einziger an Carlstadt; ja er kommt nur selten auf ihn zu sprechen. Doch geschieht es jedesmal in der achtungsvollsten Weise. Er tadelt zwar, wie schon oben bemerkt, die gewaltsame Exegese Carlstadt's, er klagt über die Dunkelheit seiner Schriften, aber er bezeugt zugleich, daß sie voller Geist und Gelehrsamkeit seien. [2]) Er spricht seinen Schmerz aus über das täglich bedenklicher werdende Benehmen Carlstadt's [3]), aber selbst, nachdem er durch seine Betheiligung bei den

---

nicarum scripturarum, tametsi non quantum pro debito, tamen pro mea virili depugnabo." In der deutschen Bearbeitung dieser Schrift (welche Bücher biblisch sind) ist diese Stelle bedeutend gemildert.

1) Vergl. Luthers Briefe von de Wette I. S. 547.

2) Ebendas. II. S. 40. „Utinam Carlstadii scripta plus lucis haberent, cum et ingenii et eruditionis magna vis in eis sit."

3) Ebendas. II. S. 52. „De Carlstadio doleo: cui ubi facile resisti potest, tamen adversariis nostris gloriandi dabitur occasio de intestina nostra discordia, magno scandalo infirmorum." Worauf sich dieß bezieht, ist nicht bekannt. Neuerungen im Cultus können es nicht sein, denn

Wittenberger Unruhen Luthers Vertrauen fast völlig verscherzt hatte, entzieht er ihm seine freundschaftliche Theilnahme nicht. [1])

Es ist hier nicht der Ort, den nähern Verlauf der sich immer enger in den Mauern Wittenbergs zusammendrängenden Reformationsbewegung und den Antheil, den Carlstadt dabei hatte, zu schildern. Wir wollen nur in kurzen Umrissen die dabei hervortretenden Hauptmomente nachweisen, insofern sie auf die innere Entwickelung Carlstadt's von Einfluß gewesen sind. Nach einer kurzen Entfernung nach Kopenhagen, wohin ihn ein Ruf des Königs von Dänemark bald nach Ostern 1521 rief, [2]) fühlte Carlstadt den innern Drang die reformatorische Ueberzeugung unmittelbar praktisch ins Leben zu führen. Die Zeitumstände wiesen allerdings darauf hin. Der Wormser Reichstag hatte ein solches Ende genommen, daß jede Aussicht zur gesetzlichen Durchführung der Reform abgeschnitten schien. Dagegen war der Muth in den Bekennern der evangelischen Wahrheit keineswegs gebrochen; was ihnen an gesetzlicher Sanktion abging, ersetzte die allgemeine Sympathie aller Bessergesinnten, und so ward

die wurden erst später im Oktober getroffen; der Brief aber ist vom 9. Sept. Auch Schriften von Carlstadt können nicht gemeint sein; denn diese sind bekannt, und enthalten nichts was damals so sehr hätte auffallen können. Wahrscheinlich meint Luther excentrische Behauptungen, die Carlstadt bei Gelegenheit von akademischen Disputationen gethan hatte. Ein Beispiel der Art bieten die bei Gerdesius scrinium antiquar. I. p. 40 abgedruckten Thesen dar über den Gebrauch beider Gestalten im Abendmahl. Sie sind vom 19. Juli datirt. Vgl. Riederer Nachrichten zur Kirchen- Gelehrten- und Büchergeschichte IV. Altd. 1768 S. 81.

1) Luthers Briefe II. S. 122. Er bezeugt seine Freude über die Hochzeit Carlstadts. Der Brief ist vom 13. Jan. 1522.

2) Vgl. Köhler Beyträge zur Ergänzung der deutschen Litteratur und Kunstgeschichte. Leipz. 1792 I. S. 54 u. ff. Wenn im Corpus Reform. I. Nr. 394 in einer Anmerkung von Förstemann behauptet wird, Carlstadt habe, gekränkt, daß er das Amt eines Propstes nicht erhalten, Wittenberg verlassen, und sei nach Kopenhagen gegangen, so widerlegt die actenmäßige Darstellung Köhlers dieß. Denn die Berufung ging auf Betrieb des Martin Reinhard, eines evangelisch gesinnten dänischen Predigers von dem König von Dännemark aus; Carlstadt scheint sich dabei ganz passiv verhalten zu haben.

die praktische Durchführung der lange vorbereiteten geistigen Bewegung ein Bedürfniß, dem Niemand mehr einen Damm entgegensetzen konnte. Zuerst waren es die Mönchsgelübde und vor allem das des Cölibats, welches nach der neu gewonnenen Erkenntniß mit dem evangelischen Leben unvereinbar schien. Schon hatte Bartholomäus Feldkirch den kühnen Schritt gethan, und sich öffentlich verlobt und verheirathet. Carlstadt war einer der ersten, der diesem Beispiel folgte, nachdem er vorher in mehreren Schriften und Disputationen die Rechtmäßigkeit desselben vertheidigt hatte.[1]) Mit der Lossagung von der in der Ehelosigkeit dargestellten Aussonderung des Klerus vom Laienstande war als nothwendige Consequenz eine Reform des Gottesdienstes verbunden. Es mußte vor allen Dingen mit der Messe, welche im katholischen Kultus eine so hervorragende Stellung einnimmt, eine wesentliche Aenderung vor sich gehen. Sie durfte nicht mehr, wie bisher als Ausfluß priesterlicher Machtvollkommenheit erscheinen, sondern als eine gemeinsame Handlung aller Theilnehmenden, wobei die Gemeinde als ein Ganzes den nothwendigen Träger des Kultus bildet. Hiemit fiel die Beichte, wie sie bisher der Ertheilung des Abendmahls voranzugehen pflegte, fort; es mußte sich ein neues, dem evangelischen Prinzip gemäßes Institut bilden, welches ihre Stelle einnehmen konnte. — Auf der andern Seite trat der Bilderdienst mit seinen Voraussetzungen von der besondern Kraft äußerer nur durch priesterliche Sanktion gewährleisteter Darstellungs- und Erweckungs-

1) Theses von der Priester-Ehe, sexta feria post Viti. Vergl. Riederer Nachrichten u. s. w. IV. S. 78. Abgedruckt in Kappen's Nachlese nützlicher Urkunden II. S. 462. Vgl. Unschuldige Nachrichten 1707 S. 515. — Ferner: De coelibatu, monachatu et viduitate D. A. Carolostadio auctore Witt. 1521. — Endlich: Super coelibatu, monachatu et viduitate. Axiomata perpensa Wittebergae A. B. Carolostadii recognitus et ab Auctore opibus haud poenitendis adauctus. Wittmb. 1521. (Dedicirt die Petri et Pauli 1521). — Carlstadt verheirathete sich erst am 20. Januar 1522. Vgl. Luthers Briefe II. S. 122. Carlstadt selbst zeigt es an in dem „Sendbrief. D. A. Boden. von Carolstat meldende seiner wirtschafft. Nüwe geschicht von pfaffen und mönchen zu Wittenberg außgangen Wittemberg. 1522."

Mittel der Andacht dem mächtigen Strom des christlichen Lebens, das nach freier innerer Aneignung aller äußerlich gebotnen, religiösen Anforderungen verlangte, hemmend in den Weg. Wie die traditionellen Formen der katholisch-mittelalterlichen Andacht in dem lebendigen Bewußtsein der Zeit keinen Anhalt mehr hatten, so mußte grade der Bilderdienst mit der ihm zur Stütze dienenden Heiligenverehrung dem evangelischen Prinzip von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum allein am schroffsten entgegenstehen. In allen diesen Punkten, wo die Zeit zum raschen Vordrängen auf der neu gewonnenen Bahn drängte, war Carlstadt immer derjenige, welcher allen Andern voranging. Wenn er bisher mehr in gelehrter und schriftstellerischer Thätigkeit für die Reformation gewirkt hatte, wie dieß auch seiner scholastischen Bildung und seinem grübelnden Wesen am meisten entsprach, so sehen wir ihn jetzt mit einem Male als Mann der That auftreten; mit stürmischem Eifer stellt er sich an die Spitze der Bewegung, und überbietet alle seine Kampfesgenossen in rücksichtslosem Umsturz des Alten. Schon im Oktober 1521 richtet er auf seine Hand eine neue Form der Abendmahlsfeier ein, wobei er in buchstäblicher Nachahmung der ersten Einsetzung nur an zwölf Personen das Sakrament austheilt. [1]) Bald fand er in dem eifrigen **Gabriel Didymus**, einem Augustinermönch, einen rüstigen Vor- und Mitkämpfer, der um so mehr von Bedeutung war, als er die Gabe populärer Beredtsamkeit besaß, die Carlstadten fehlte. Die Augustiner in Wittenberg und den übrigen Klöstern der Provinz Sachsen, schon längst von Begeisterung für Luther, ihren Ordensbruder, entzündet, vereinigen sich zu Beschlüssen, die auf eine gänzliche Auflösung des Ordensverbandes ausgehen. Endlich dringt der Geist dieses gewaltsam reformirenden Eifers auch in das Wittenberger Stift vor. Hier war Carlstadt durch seine amtliche Stellung ganz besonders zum wirk-

1) Diese Nachricht ist nur von einem sonst nicht weiter bekannten Schriftsteller bezeugt. Vgl. **Köhler** a. a. O. S. 63. Es bleibt aber auffallend, daß weder in Luthers noch in Melanchthons Briefen sich eine Andeutung dieses jedenfalls nur einmal vorgekommenen seltsamen Vorfalls findet.

samen Eingreifen berufen. Aber hier traf er auch auf fortge-
setzten, hartnäckigen Widerstand, der sich vielleicht auf frühere
Vorgänge stützte, und zum Theil in persönlichen Verhältnissen
seinen Grund haben mochte. Er wurzelte indeß auch in tiefer
liegenden Ursachen; einmal nämlich in der bei mehreren älteren
Mitgliedern des Capitels, wie namentlich dem Dechanten [1]) noch
unverminderten Anhänglichkeit an den alten katholischen Kultus,
und sodann in dem auch bei den Freunden der Reformation nicht
unterdrückten Gedanken, daß die Prinzipien, von denen Carlstadt
ausging, zu sehr mit seinen Privatmeinungen zusammenhingen,
um zur Grundlage einer so wichtigen Aenderung des kirchlichen
Lebens dienen zu können. Es entwickelte sich von hier aus der
Keim einer Opposition gegen Carlstadt, die erst in Luther zu
voller Klarheit und Energie sich entfaltete, die aber auch schon
in dem minder entschlossenen und seiner selbst gewissen Melanch-
thon, noch ehe Luthers Rath dazu kam, Wurzel faßte, und bald
zu einem steigenden Mißtrauen gegen Carlstadts Neuerungen fort-
wuchs. Ohne Zweifel wirkten hier verschiedne Motive zusam-
men, und da sie es hauptsächlich gewesen sind, die später durch
Luthers Auftreten gegen die Schwarmgeister zu einem großartigen
Ausdruck selbstbewußter Klarheit gelangten, und innerhalb der neuen
Kirche den geistigen Damm bildeten, der den wilden Strom fa-
natischer Schwärmerei zurückdrängte, so muß es von Intresse
sein, dabei etwas näher zu verweilen.

Es waren vornehmlich zwei Punkte, in welchen die Wit-
tenberger Lehrer mit Carlstadt in Conflikt geriethen, der eine war
die Abschaffung der Beichte beim Genuß des Abendmahls, und
der andere die Anwendung alttestamentlicher Gebote auf das Le-
ben der Christen. Was den ersten Punkt betrifft, so ist bei dem
Mangel genauerer Nachrichten nicht deutlich zu erkennen, von
welchen Gesichtspunkten man in der Opposition gegen Carlstadt
ausging. [2]) Dagegen tritt bei dem anderen Punkt der Zwiespalt

1) Vgl. Corp. Reform. I p. 828.

2) Carlstadt selbst erwähnt des Zwiespalts über diesen Punkt in einem Briefe an Einsiedel, der ihn im Namen des Churfürsten zur Mäßigung er-

offener hervor. Hier war es vor allen Dingen Melanchthon, welcher das Gefährliche der Carlstadt'schen Tendenz erkennend, sich ihm lebhaft widersetzte. Schon im J. 1521 kam der Gegenstand zwischen beiden zur Sprache, scheint aber damals mehr als ein theoretischer Streitpunkt aufgefaßt worden zu sein. Denn damals hatte Carlstadt noch nicht die praktischen Consequenzen aus seiner Lehre gezogen. [1]) Dieß geschah erst mit dem Anfang des J. 1522, als er in einer Schrift: Von abtuhung der Bylder, Und das keyn Bettler unther den Christen seyn soll. Wittenberg 1522, [2]) das Mosaische Verbot des Götzendienstes auf die christliche Bilderverehrung anwandte, und zu gleicher Zeit in seinen Predigten das Volk zur sofortigen Abschaffung der Bilder aufforderte. Zwar waren die geltenden Gewalten noch zu stark, um diesem gewaltsamen Beginnen nicht sofort kräftigen Einhalt thun zu können. Aber der Zunder eines gefährlichen religiösen Fanatismus war in die Gemüther geworfen, und leicht konnte er bei der überall verbreiteten Gährung zur hellen Flamme ausschlagen. [3]) War auch damals die Gefahr noch nicht so

mahnt hatte; er führt ihn indeß nicht näher aus und sagt nur, daß man nicht völlig auf das Wort Gottes sähe. Vgl. Corp. Ref. I. S. 545: „Gestrenger Herr, daß wir Zeiten uneinig seynd, geschieht derhalben, daß wir nicht auf das Wort Gottes fußen, und daß wir achten, als möchten wir durch unsre Vernunft auch etwas erdenken, das Gotte behaglich ist. Also ist Uneinigkeit in dem Artikel die Beichte belangend entstanden." Was Melanchthon später i. J. 1523 über diesen Gegenstand in einem Briefe an Spalatin äußert, ist eben so wenig geeignet eine klare Vorstellung von den tiefern Gründen der hier vorliegenden Uneinigkeit zu geben. Vgl. Ebendas. S. 608.

1) Melanchthon schreibt darüber an Spalatin den 10. April 1525: „Persuasissimum habeas tibi, impie sentire, qui exigunt, ut ex lege Mosi res judicentur. Haec quaestio non nuper a nobis hic agitari coepta est, sed ante quadriennium acerrime inter nos contulimus. Cum Carolostadio etiam aliquoties hac de re collocuti sumus. (Andre bessere Lesart: colluctati). Corp. Ref. I. p. 732.

2) Die Dedikation ist vom Montag nach Conversionis Pauli (25. Januar).

3) Ein eigentlicher Bildersturm hat in Wittenberg niemals statt gefunden. Die Nachrichten, die Sebastian Fröschel darüber gegeben hat (s. Köhler a. a. O. S. 69) sind übertrieben. Den authentischen Bericht

dringend, und wohl von Niemanden in Wittenberg in ihrer ganzen Größe klar überschaut, so fühlten sich doch Viele durch die stürmische Art, wie hier vermeintlich göttliche Gebote zur unbedingten Befolgung hingestellt wurden, im innersten Zentrum ihrer neu gewonnenen evangelischen Erkenntniß verletzt; im Namen der evangelischen Freiheit, im Bewußtsein des großen Schatzes, den sie im Kampfe mit der Scholastik der Zeit errungen hatten, der Rechtfertigung durch den Glauben mußten sie gegen eine neue Form des gesetzlichen Wesens protestiren, das um so verderblicher werden konnte, als es sich mit Kräften der Reformation verbrüdert hatte. Vor allen Andern war es Melanchthon, der an dem Carlstadt'schen Treiben Anstoß nahm. Er war eine Natur, die vor jeder heftigen Aufwallung, vor jedem gewaltsamen Umsturz sich scheu in sich zurückzog. Wenn er dadurch vielleicht um so eher geeignet war, die lutherischen Prinzipien von der Glaubensgerechtigkeit rein in sich aufzunehmen, und sie in ihrer ganzen Tiefe selbstständig zu reproduziren, so theilte er doch den reformatorischen Eifer keinesweges; auch Luthers Heftigkeit berührte ihn stets schmerzlich. Was er später in jenem unglücklichen Briefe an Carlowitz im J. 1548 in so befremdlicher Weise darüber äußerte, [1]) das war nur der Nachklang einer Empfindung, die er oft genug und schon in der frühesten Zeit gegen seine vertrautesten Freunde

---

über diese Vorgänge giebt der Rath von Wittenberg in einem Briefe an den churfürstl. Rath H. v. Einsiedel. Hier heißt es (Corp. Ref. I. S. 553): „Der Bilde halben haben wir beschlossen, auf dem Rathhaus, daß sie sollen durch die Obrigkeit, welcher es allein ansteht, eignet und gebühret, abgethan werden, und daß niemand keine Hand solle anlegen, er werde denn dazu geordnet. Daß aber etliche ungeschickt damit seyn umgangen, ist ohne unsre Schuld und Zuthun; auch seind die Uebertreter ein Theils vom Rath gestraft, etliche sind entwichen." Auch was Fröschel vom Ausziehen der Studenten aus Wittenberg berichtet, muß sehr übertrieben sein, da Melanchthon in seinen um diese Zeit geschriebnen Briefen keine Silbe davon erwähnt.

1) „Tuli etiam antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus, magis suae naturae, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret." Corp. Ref. VI. p. 880.

hatte laut werden lassen. [1]) Dazu kam noch, daß ihm neben der unverletzt bewahrten Pietät gegen die ehrwürdige, wenn auch tief gefallene Mutterkirche niemals eine gewisse Vorliebe für die mannichfachen Formen verließ, wodurch die katholische Kirche sich dem religiösen Volksleben so tief eingepflanzt hatte. Seien es nun frühzeitig eingeprägte Jugenderinnerungen, [2]) oder sei es seine eigene sinnige und zarte Natur, die ihn in manchen Ceremonien einen tiefern Sinn ahnen ließ, als es dem gewöhnlichen damals zuerst emanzipirten nüchternen Volksverstand einleuchten wollte, [3]) — genug ihm war Carl-

1) Als den frühzeitigsten Ausdruck jener Stimmung gegen Luther mag wohl sein Urtheil über die Schrift desselben gegen Erasmus anzusehen sein; in einem Briefe an Camerarius v. 11. April 1526: „Utinam Lutherus etiam taceret, quem cum aetate usuque inter tot mala sperabam mitiorem aliquando futurum, video subinde vehementiorem fieri.“ Corpus Ref. I. p. 794. In dem Briefe an Erasmus drückt er sich ähnlich darüber aus: „Nunquam ita amavi Lutherum, ut veluti instruxerim ejus in disputando vehementiam. — Et tu vicissim illum mirifice deformasti, quem quidem virum ego meliorem esse judico, quam qualis videtur facienti de eo judicium ex illis violentis scriptionibus ipsius.“ Ebendas. S. 946. Bei Gelegenheit der Streitschrift Luthers gegen den Herzog Georg, schreibt Melanchthon an Myconius: „Quid dicam, mi Friderice? Neque mitior est hic quam alibi, et meo judicio non satis est in scripto gravitatis. Poterat tota causa civilius defendi. Valde igitur perturbati sumus nos omnes, quotquot legimus. — Tales libri amantur, habentur in manibus, leguntur, praedicantur a multis. Ebendas. S. 1023.

2) In jenem Briefe an Carlowitz sagt er darüber: „Puer — in templis singulari voluptate ritus omnes observavi, et natura mea alienissima est ab illa Cyclopum vita, quae ignorat ordinem actionum et odit ritus communes velut carcerem.“ C. R. VI. p. 889. Vergl. den Brief an Campegius: „Ego mores et caeremonias tranquillitatis studio vehementer servari cupiam, quatenus sinit pietas.“ I. p. 658.

3) Daß auch Luther in seiner Polemik gegen das Papstthum und dessen Mißbräuche von dieser Richtung des deutschen Volksgeistes, der sich schon früher in Erscheinungen, wie Sebastian Brandts Narrenschiff und ähnlichen Produktionen Luft gemacht hatte, mit gehoben wurde und sie seinerseits durch die Derbheit seines gesunden frischen Humors förderte, ist eine unleugbare Thatsache, und darf als Erklärungsgrund der überraschend schnellen Verbreitung der Reformation nicht außer Acht gelassen werden. Um desto größer erscheint Luthers Auftreten gegen die Schwarmgeister, und sein Kampf für die Abendmahlslehre; nur daß er auch hier nicht verfehlt, namentlich im Streite mit Carlstadt, dessen wunderliche Exegese dem Volkswitze preiszugeben.

stadt's wilder Feuereifer, wie auch die späteren wiedertäuferischen Regungen in tiefster Seele zuwider. Schon frühzeitig scheint ihm Carlstadt's Wesen wenig angezogen zu haben; seine klare, man möchte sagen reinliche Natur, konnte nicht mit dem ungeordneten, bizarren Gelehrten, der daran Gefallen zu haben schien, alle seine Meinungen in die verletzendsten Formen zu kleiden, sympathisiren. Wir finden deshalb, das oben angeführte bei Gelegenheit der Leipziger Disputation ausgesprochne, ohnehin nur mäßige, Lob abgerechnet, nur tadelnde Aeußerungen über ihn in seinen Briefen und öffentlichen Schriften. [1]) Mit jedem Jahr steigerte sich bei ihm das ungünstige Urtheil über den Charakter Carlstadt's, und das letzte Zeugniß in dem Briefe an Fr. Myconius, welcher seiner Schrift: Sententiae veterum aliquot de coena domini, bona fide recitatae. Wittenb. 1530, als Vorrede dient, ist das ausführlichste, aber auch das härteste, welches er jemals über ihn ausgesprochen hat, so daß es offenbar ungerecht wird. [2]) Man sieht daraus, daß es beson-

---

1) Vergl. Corp. Ref. I. p. 599, 676, 694, 727, 730, 732, 736, 746, 881. Oper. ed. Eber. IV. p. 237. (Praelect. in epist. ad Cor. I.)

2) Da sich Melanchthon darin über die ganze Tendenz Carlstadts ausläßt, so führen wir die betreffende Stelle vollständig an. Corp. Ref. II. p. 31. „Carolostadius primum excitavit hunc tumultum, homo ferus, sine ingenio, sine doctrina, sine sensu communi, quem nullum unquam humanitatis officium aut intelligere aut facere animadvertimus; tantum abest, ut in eo significatio aliqua spiritus sancti animadversa sit. Imo extant manifesta signa impietatis. In tota doctrina solebat ἰουδαΐζειν καὶ στασιάζειν. Damnabat omnes leges ab Ethnicis conditas; contendebat in foro jus ex Mose dicendum esse, non intelligens vim et naturam Christianae libertatis; totam illam fanaticam Anabaptistarum doctrinam statim initio ταῖν ἀμφοῖν amplectabatur, cum coepisset eam in Germania serere Nicolaus Storck. Et controversiam de coena Domini tantum odio Lutheri, non aliqua pietatis opinione movit. Etenim cur εἰκονομαχία ipsius a Luthero improbata esset, coepit iste, inflammatus immani cupiditate vindictae, quaerere causam vendibilem, qua Lutheri existimationem prorsus obrueret. Bona pars Germaniae testari possit, nihil me hac in parte fingere. Quanquam si testibus opus sit, libelli ipsius adversus auctorem dicent certissimum testimonium. In his apparet hominem ne ratione quidem aliqua in speciem probabili motum esse ad scribendum. Quam suaviter

ders die judaisirende, die Freiheit des Evangeliums verkennende Tendenz war, die ihm die Carlstadt'schen Bestrebungen so widerwärtig machten. Er fand hierin nicht mit Unrecht eine wesentliche Geistesverwandtschaft mit Thomas Münzer und dessen Richtung. Es zeigte sich dieselbe auch thatsächlich schon in diesem ersten Stadium der Carlstadt'schen Entwickelung bei Gelegenheit der Zwickauer Propheten, die grade mitten in die bewegteste Zeit der Wittenberger Unruhen, nämlich zu Weihnachten 1521 dort eintrafen.

Mit den Zwickauer Propheten tritt ein neues Moment in die Bewegung, welche durch Carlstadt und Gabriel Didymus zunächst hervorgerufen war. Das Neue war, daß jetzt zuerst die Berufung auf innere Offenbarungen an die Stelle des bisher ausschließlich geltend gemachten Schriftprinzips trat, und daß von hier aus Forderungen an den Umsturz des Bestehenden gestellt wurden. Aber dieß Neue war dem Carlstadt'schen Geiste innerlich sehr nahe verwandt, ja es war nur die praktische Erlebung und Durchführung dessen, was er theoretisch schon ausgesprochen hatte. Denn wenn er auf die gänzliche Passivität des Menschen dem göttlichen Geiste gegenüber drang, so mußte dieß gelöst von den Schranken kirchlicher Autorität auf die Al-

---

nugatur de demonstratione vocis τοῦτο? Quod affert ad causam tantam Ecclesiae veteris aut ullius magni auctoris testimonium? Quae vox est in tota disputatione, in qua sit aliqua pietatis significatio? Tantum vociferatur, ut nunc solent homines βάναυσοι inter pocula, qui nullis fabulis nisi maxime profanis delectantur. Ad haec magnam librorum partem consumit in conviciis et homo insulsus studet etiam urbanitatis laudem afferre. Qui tam imparatus ad tantam causam accedit, is ostendit, se aliqua coeca cupiditate praecipitem ferri, non moveri ratione aut studio pietatis. Atque hic est hujus fabulae πρωταγωνίστης, nam Poëta alius quispiam est, qui nulli cedit hanc laudem inventi dogmatis. Verum haec de Carolostadio scripsi propter vicinos nostros, ut, si quid auctoritatis est in nostro testimonio, admoniti caveant ab isto portento. Miras enim artes tenet et mire fucata officia, quibus se insinuat in hominum animos, tametsi naturam dissimulare non diu potest. Habet ingenium vehemens et inquietum, quare ambitionem, iracundiam et invidiam cito prodit."

leinberechtigung subjektiver mit plötzlicher Gewalt auftauchender Impulse führen, und leicht nahmen diese den Charakter unbedingter religiöser Forderungen an. — So nahe verwandt indeß der Geist der Zwickauer Propheten mit dem Carlstadt'schen war, so dürfen wir uns doch den Einfluß derselben nicht so bedeutend denken, als es oft später dargestellt ist. Jene Propheten vermehrten die Gährung der Gemüther im Volke, sie erregten selbst, als eine ganz neue, fremdartige Erscheinung die Aufmerksamkeit der Gelehrten. Und sogar Melanchthon ließ sich durch sie imponiren. Aber dieß war auch alles, was sie bewirkten; einen positiven Eingriff in die vorhandene Bewegung haben sie nicht hervorgebracht.[1]) Sie verloren sich bald unter dem Volk, und als Luther nach Wittenberg zurückkehrte, verließen sie die Stadt, ohne daß man ihren Abgang bemerkte. Eine Universitätsstadt, die vornehmlich durch den hervorragenden Geist großer Gelehrter bestimmt wurde, konnte für solche Bestrebungen keinen geeigneten Boden darbieten. Auch Carlstadt ward von ihnen vielleicht angespornt, nur desto rücksichtsloser auf der betretnen Bahn vorzuschreiten, aber in eine wesentliche neue ließ er sich durch sie nicht bringen; dazu besaß er zuviel Gelehrtenstolz; ja wir finden nicht einmal, daß er dem Vorgeben ihrer göttlichen Offenbarungen unbedingten Glauben geschenkt habe. Wenn man sich auf die Nachricht von Sebastian Fröschel verlassen kann, daß Carlstadt „keinen gelehrten Mann zum Prediger in der Kirche annehmen noch leiden wollte, sondern eitel Laien und Handwerksleute, die nur allein lesen können," und daß er zu den Bürgern herum ging, um sie zu fragen, wie man die Propheten erklären solle, so würde sich hierin wohl eine Einwirkung der Zwickauer Propheten anneh-

1) Wie sehr sie anfänglich mehr Gegenstand des Spotts als der Bewunderung waren, sieht man aus der Aeußerung in der Nachricht von Carlstadt's erregten Unruhen zu Wittenberg (abgedruckt in Strobel's Miscellaneen, literar. Inhalts Nürnb. 1781. 5. Samml. S. 126): „Aber gleichwol hat sich Philipp ob ym seer entsetzt und den Studenten verpotten, man soll ym nicht veriren u. s. w."

men lassen. Nur stimmt namentlich diese letzte Nachricht mit Aeußerungen in gleichzeitigen Schriften [1]) nicht überein, und ist dem Charakter Carlstadt's fremd, der sich schwer dazu herabließ von Andern zu lernen. Wahrscheinlich beruht die Erzählung auf einem Mißverstand seines ungestümen seelsorgerischen Eifers. Dagegen ist das Erstere ganz im Geiste Carlstadts; nur muß man es vielleicht in eine etwas spätere Zeit verlegen. Denn erst ein Jahr nach Luthers Rückkehr nach Wittenberg im J. 1523 entschließt er sich ein neuer Laie zu werden, und versagt seine Mitwirkung zur Ertheilung akademischer Grade. [2]) Wenn aber auch manches, was ihm erst später zur Last fällt, mit Unrecht in diese Zeit gesetzt wird, so bleibt doch noch genug übrig, was sein Benehmen während des Winters vom Jahre 1521—22 als ein gewaltthätiges und gefährliches erscheinen läßt. In mehren Berichten an den Churfürsten wird auf ihn

1) Vgl. die oben angeführte Homilie über den Propheten Malachias. Hier werden grade die Prediger als besondere Organe Gottes hingestellt.

2) Nach Köhler a. a. O. S. 68 geschah dieß schon im J. 1522. Schwer zu vereinigen ist damit die Nachricht, die ich in Rehtmeyer Kirchen-Historie der berühmten Stadt Braunschweig 1710 III. S. 6 finde, wonach der erste evangelische Prediger in Braunschweig Gottschalk Kruse aus ganz ähnlichen Bedenken wegen der Stelle Matth. 23, 10 wie später Carlstadt sich weigerte eine akademische Würde anzunehmen, und doch grade durch Carlstadt und Melanchthon auf andre Gedanken gebracht wurde. Daß diese Nachricht authentisch ist, bezeugt die in den Supplementen zum dritten Theil S. 77 wörtlich angeführte Disputationsschrift. Hienach fand die Promotion am 17. Okt. 1521 unter dem Präsidium von Carlstadt statt. Zugleich mit Kruse wurde, wie der Titel der Disputationsschrift bezeugt, Gottschalk Kropp promovirt. Wie es nun zusammenhängt, daß eben dieser Gottschalk Kropp nach der Angabe von Köhler es gewesen sein soll, den Carlstadt im J. 1522 sich weigerte mit Berufung auf Matth. 23, 10 zum Doctor zu ernennen, bin ich außer Stande zu entscheiden. Ein Irrthum in der Jahreszahl bei Rehtmeyer ist unmöglich, nicht allein wegen des von ihm angeführten Titels der Disputationsschrift, sondern auch weil in dem sehr genau und ausführlich geschilderten Leben von Kruse grade das Doctorat eine wichtige Rolle spielt. Köhler giebt als seine Quelle den Suevus an, den ich einzusehen keine Gelegenheit hatte. Wenn Suevus sonst aus den Universitätsakten berichtet, so muß sich doch hier bei ihm ein Fehler eingeschlichen haben. Die Thatsache jener Weigerung Carlstadt's Doktoren zu promoviren ist übrigens unbestreitbar, und durch mehrfache Zeugnisse bestätigt.

und Gabriel Didymus, als die beiden Hauptunruhstifter hingewiesen [1]) und durch die trotzige, ja fast wegwerfende Art, wie er auf solche Vorstellungen antwortet, [2]) läßt er erkennen, bis zu welchem Grade von Selbstgefühl sein Fanatismus sich gesteigert hatte. Dabei besaß er in der Stadt einen zahlreichen Anhang, [3]) der sich auch später noch bemerkbar machte [4]), und dieß stachelte seinen Uebermuth zu immer stärkeren Ausbrüchen. [5])

---

1) Vgl. Corp. Ref. I. S. 546, 548, 551, 557.

2) Ebendas. I. S. 545: „Darum bleibe ich straks in Gründen göttlichen Worts, und lasse mich nicht irren, was andere lehren. Ich weiß auch, daß ich niemand ärgern kann, denn Unchristen."

3) Beweis dafür sind gewiß die Artikel, welche die oben erwähnte Nachricht als von einer Gemeine ausgehend dem Rath stellte; sie sind völlig im Geiste Carlstadt's, und ohne Zweifel auf seine Anregung entstanden. Ohne eine solche beifallgebende Menge würde Carlstadt wohl auch nicht seine Neuerungen gewagt, namentlich nicht die eigenmächtige Vermehrung der Predigten durchgesetzt haben. Der Rath war damit gar nicht zufrieden. C. R. I. S. 552.

4) Vgl. Corp. Ref. I. S. 646. schreibt an Spalatin 1524: „Magna pericula a dogmatistis illis Carolostadtianis et similibus impendent, quibus, cedo, quos tandem oppositurі sumus, his ducibus emissis?". Ebenso später am Ende dieses Jahres: „Carolostadii libellum vidi, non legi; lecturus, ubi recepero. Sed quidquid est operis nollem excudi. Jam latius serpsit, quam vellem, et in hac urbe sunt, qui ejus dogmati faveant, homines cupidi novarum rerum. Nosti vulgus. Et hoc dogma arridet communi sensui. Sed hoc modo gradatim universam scripturam ad rationem accommodabunt contra voluntatem Dei." Ebend. p. 694.

5) Einer der sonderbarsten ist die Art, wie er seine Hochzeit feierte. Der ungenannte Verfasser jener oben erwähnten Nachricht beschreibt dies so: „Item so hat sich Doctor Carlstadt am St. Stephanstag in Beywesen zweyer Wägen voll gelehrter dapfer Leuth, als Propst, Philipp Melanchthon, mit einem jungen Mayblein verlobt zu der Ehe, mit eines armen Edelmanns Kind, und dem Pfarrer daselbst auch seine Köchin selbst geben; und bald Hochzeit mit gehabt; aber seine Hochzeit ist angestellt, will's köstlich ausrichten, die ganze Universität, den ganzen Rath bitten, sagt selbst, er hätte mehr denn 50 Fl. gen Leipzig um Würst und andre Ding geschickt, will Bischof und Fürsten bitten; nicht weiß ich, ob ers spöttlich oder ernstlich meint. Aber das hab' ich von ihm gehört, wenn er das vermöcht habe, woll er Pfaffen groß oder klein, ernstlich mit Worten und mit der That fürnehmen und angreifen, die in solchem Gestalt Köchin halten und nicht Weiber wollen nehmen." S. Strobel a. a. O. S. 122.

Bei dieser stets steigenden Verwirrung und Aufreizung der Gemüther war die Rückberufung Luthers das einzige Mittel den Sturm zu beschwören. Er hatte schon lange die Gefahr gesehen, und so viel er vermocht, in Briefen rathend und helfend den verzagten Freunden in Wittenberg zur Seite gestanden. Aber nur seine persönliche Gegenwart konnte das gefährdete Werk der Reformation an dem Punkte, der vor allen andern entscheidend sein mußte, retten. In siegesmuthigem Gottvertrauen verläßt er sein Pathmos, und kommt in die aufgeregte Stadt. Groß war die Erwartung, mit der die Gemeinde dem lang entbehrten Lehrer entgegensah; aber noch größer der Erfolg seines Auftretens. In wenigen Tagen ist die Ruhe hergestellt, die Bedenklichen sind mit neuem Muth erfüllt, die Aufgeregten besänftigt, Alle durch Vertiefung in den wahren Grund der reformatorischen Prinzipien gekräftigt. Nirgends erscheint Luther größer als hier; jetzt erst pflanzte er seine Ideen in das innerste Volksbewußtsein so tief hinein, daß sie eine unzerstörbare Dauer erhielten. Wenn er hie und da für den Augenblick an Sympathieen verlor, so gewann er dafür desto mehr in der Tiefe des gesunden zur Selbstständigkeit herangereiften Volkslebens. Ja, man kann sagen, durch diese Wendung, die die Reformation jetzt nahm, ist sie erst eine wahrhaft geschichtliche Macht geworden.

Wir müssen es uns hier versagen, auf die Art und Weise näher einzugehen, in welcher Luther dem keimenden Geist des Fanatismus entgegentrat. Die Thatsachen dürfen als hinlänglich bekannt vorausgesetzt werden, und wir werden später in einem andern Zusammenhang Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen. Wichtiger ist es dagegen nachzuweisen, welchen Einfluß der Ausgang der Wittenberger Bewegung auf die innere Entwickelung Carlstadts hatte. Allerdings war sie nur zum kleinsten Theil sein Werk; er hatte von Anfang an wenig Planmäßigkeit und eine das Ganze beherrschende Besonnenheit dabei gezeigt. Er konnte daher nicht darüber klagen, wenn mit derselben Gewaltsamkeit, mit welcher er die bestehenden Gewalten

beseitigend, eine radikale Reform durchzusetzen versucht hatte, plötzlich eine mächtigere Persönlichkeit ihn bei Seite schob und den Strom der Reformation in eine andere Bahn lenkte. Aber je mehr er mit der ganzen Heftigkeit eines plötzlich aufwallenden innern Feuers sich dem Zuge einer ihm bisher fremden praktischen Thätigkeit zugewendet hatte, und je mehr seine Bemühungen einen ungeahnten Erfolg zu versprechen schienen, desto mehr mußte ihn die plötzlich eingetretne Umwandlung kränken. Es war dabei wohl weniger ein schon lange verborgner Groll gegen Luther und Melanchthon wirksam. Denn es war ja offenbar, daß Luther ihn in seinen Wittenberger Predigten mit großer Schonung behandelte, und Carlstadt hatte sich wohl von ihm niemals ein unbedingtes Gutheißen seiner Reformen versehen. Bei den Gelehrten Beifall zu gewinnen, hatte er überdem schon längst aufgegeben. Aber daß das Volk, das ihm bisher so willig Gehör geschenkt, ja, das zum Theil mit solchem Eifer seinen Ideen zugestimmt hatte, plötzlich auf Luthers Geheiß sich von ihm abwendete, und ihn im Stich ließ, das mußte auf den ehrgeizigen Mann einen tiefen schmerzlichen Eindruck machen. Er sah sich verlassen von denen, auf die er bei seinen Unternehmungen am meisten gerechnet hatte, damit war aber die Hoffnung einer allgemeinen Durchführung seiner Tendenzen völlig vereitelt. Von dem großen Schauplatz einer weit aussehenden reformatorischen Thätigkeit sah er sich plötzlich wieder auf die bescheidne Wirksamkeit seiner Studirstube zurückversetzt. Er war wieder geworden, was er zu Anfang der Reformation gewesen, ein einsamer Gelehrter, dessen Kenntnisse und Gaben man schätzte, dessen Schriften man las, aber den man doch in jeder Hinsicht unter Luther stellte. Ja sein Ruf hatte durch seine Betheiligung an den Wittenberger Unruhen unfehlbar gelitten; von einem Gelehrten in seinen Jahren hätte man mehr Besonnenheit erwartet. Das Vertrauen, das man ihm bisher als dem Freunde Luther geschenkt hatte, war jetzt gewichen. Bald sollte er noch härtere Demüthigungen erfahren. Da er sich unbefugter Weise in das Predigtamt der Stadtkirche eingedrängt

hatte, so ward ihm hier die Kanzel fernerhin verboten.[1]). Vor der öffentlichen Meinung in ganz Deutschland stand er schon mit dem Vorwurf mißlungener Partheibestrebungen belastet da; nun erschien er auch vor den Wittenberger Bürgern und dem ganzen Kreise der ihm zunächst Angehörigen, wie ein gefährlicher Mensch, dem man möglichst jede Gelegenheit zu öffentlicher Wirksamkeit abschneiden müsse. Niemand fühlte wohl das Drückende einer solchen Stellung tiefer, als Carlstadt, dessen nicht geringer Ehrgeiz hier aufs empfindlichste gekränkt war. Was war natürlicher, als daß er sobald als möglich in Schriften seinem gepreßten Herzen Luft zu machen suchte. Aber auch hieran hinderte ihn der Arm der für die weitere Ausdehnung des kaum erstickten Zwiespalts besorgten Obrigkeit. Kaum war es ruchbar geworden, daß Carlstadt eine neue Schrift unter der Presse habe, so ließ der Senat der Universität den Druck untersagen und die schon gedruckten Bogen confisciren; ja er ließ nachträglich den Beschluß schriftlich abfassen, und dem Churfürsten mittheilen, um jeden Grund zur Klage abzuschneiden.[2]) Obwohl Luther an diesem Beschluß unschuldig war, so wußte doch Carlstadt wohl, daß dieser vornehmlich es gewesen, der seinem Wirken ein Hinderniß in den Weg gelegt hatte, und es war daher natürlich, daß er ihn als seinen Hauptfeind betrachtete, und sich seit dieser Zeit eine gewisse Bitterkeit gegen denselben in seinem Gemüth festsetzte.[3]) Luther behandelte ihn

---

1) Nur auf die Pfarrkirche kann sich dieses Verbot, von dem Luther in seinen Briefen (de Wette II. S. 156) spricht, beziehen. Denn was die Stiftskirche betrifft, so war er hier Archidiakonus, und man konnte ihn nicht, ohne ihn förmlich seines Amtes zu entsetzen, hindern daselbst zu predigen. Daß dieß auch nicht geschah, sieht man aus den Aeußerungen Carlstadts in dem zu Jena gehaltenen Gespräch mit Luther. Vgl. Luthers Werke. Jenaer Ausgabe II. S. 448.

2) Vergl. Corp. Ref. I. p. 570 u. 572. An letzterer Stelle heißt es: „τοῦ *Καρολοσταδίου* libellus non solum suffragiis in consessu damnatus est, sed nunc etiam scripto, ne habeat, quod vel mutiat.“

3) Dieß ersieht man auch aus den sog. Acta Jenensia: Ein Bericht der Handlung zwischen Doct. Mart. Luther und Doct. Andrea Bodenstein von Carlstadt zu Jena geschehen, abgedruckt im II. Bande d. Jenaer Aus-

nichts desto weniger noch immer mit Schonung,[1]) ja er bat ihn persönlich auf das dringendste, doch ja nichts gegen zu schreiben, weil er dann genöthigt sein würde, ebenfalls gegen ihn aufzutreten. Carlstadt versprach es ihm auch, hielt aber nicht Wort, wie die confiscirte Schrift beweist.[2]) Er hat zwar später behauptet, daß er in jener Schrift keineswegs einen Angriff auf Luther beabsichtigt habe, sondern daß er nur gegen Emser habe schreiben wollen.[3]) Wenn man aber bedenkt, wie wenig Carlstadt im Stande war in seinen Schriften sich zu

---

gabe von Luthers Werken S. 146 u. ff. Hier sagt Carlstadt: „Ihr bandet mir Hände und Füße, darnach schluget ihr mich. Luth.: Wo hab' ich Euch geschlagen? Carlst.: War das nicht gebunden und geschlagen, daß Ihr allein wider mich schreibet, druckt und predigt, und verschafft, daß mir meine Bücher aus der Druckerei genommen, und mir zu schreiben und zu predigen verboten ward."

1) Vergl. den Brief Luthers an C. Güttel vom 30. März 1522 (de Wette II. S. 177): „Ego Carolstadium offendi, quod ordinationes suas cassavi, licet doctrinam non damnarim, nisi quod displicet in solis caeremoniis et externis faciebus laborasse eum, neglecta interim vera doctrina christiana, hoc est, fide et charitate. Nam sua inepta docendi ratione eo populum perduxerat, ut sese christianum arbitraretur per has res nihili, si utraque specie communicaret, si tangeret, si non confiteretur, si imagines frangeret." — Er fügt hinzu mit Anspielung auf den Ehrgeiz Carlstadts: „At ille cupiebat fieri subito novus magister et suas ordinationes in populo pressa autoritate mea erigere."

2) Vergl. Luthers Briefe (de Wette II. p. 185): „Ego hodie supplex Carlstadium oravi privatim, ne quid contra me ederet: alioquin cogeret, licet invitus, mutuis cornibus congredi. At homo nihil contra me scribere, sese paene sancte dejerat, quanquam sexterniones aliud loquantur, qui jam sub manu Rectoris et judicum cognoscuntur."

3) Er äußert sich darüber in der Schrift: Ob man gemach faren und des ergernüsses der schwachen verschonen soll, in sachen, so gottis willen angehen. Andres Carolstatt 1524. (Abgedruckt in Füßlin's Beyträgen zur Erläuterung der Kirchen-Reformations-Geschichten des Schweitzerlandes. Zürich 1741. I. S. 57—142) folgendermaßen: „Ich habe von dem Schaden, so aus Haltung der teufelischen Heiligen kommet, die unsere Nachbarn Heiligen und wir Götze nennen, der Länge und Weite nach wider den elenden und jämmerlichen Bock Emser geschrieben; dasselbige ist aber von wegen der neuen Papisten untergeschlagen worden." S. a. a. O. S. 121. Selbst Füßlin, der sonst Carlstadt's Parthei gegen Luther nimmt, meint, daß er wohl versteckter Weise auch Luthern habe mit angreifen wollen.

mäßigen, und wie er überall, auch da, wo der Zusammenhang gar nicht darauf führt, seine Lieblingsmeinungen geltend macht, so wird man schwerlich umhin können, anzunehmen, daß er auch in jener Schrift, wenn auch nur indirect Luthers Meinungen getadelt habe. Es erscheint daher das Verfahren des Wittenberger Senats unter den damaligen Umständen mit Rücksicht auf die Gährung der Gemüther wohl zu rechtfertigen. Uebrigens wurde Carlstadten keineswegs das Schreiben überhaupt verboten, wir finden vielmehr, daß er bald darauf seine bisherige schriftstellerische Thätigkeit ungehindert wieder aufnimmt. Die erste Schrift, die er seit den Wittenberger Unruhen herausgegeben, ist von Freitag nach Gregori (Mitte März) 1523 datirt, sie führt den Titel: „Von Manigfaltigkeit des eynfeltigen eynigen willen Gottes, was sundt sey." Carlstadt nennt sich hier zum ersten Mal ein neuer Laie, ein Titel, den er auch in anderen, um diese Zeit verfaßten Schriften angenommen hat. Man könnte daraus schließen, daß er sein akademisches Amt völlig niedergelegt habe; doch steht damit in Widerspruch ein Brief Luthers an Spalatin vom 2. Januar 1523, worin derselbe den zahlreichen Besuch der Vorlesungen Carlstadts erwähnt, zugleich aber hinzufügt, daß Carlstadt mit Unterbrechunger sie gehalten habe. [1]) Es ist daher anzunehmen, daß Carlstadt nicht sogleich seine akademische Thätigkeit aufgegeben hat, daß aber eine steigende Unzufriedenheit und Unlust mit dieser seiner Berufsweise ihm das regelmäßige Abhalten der Vorlesungen verleidete. Gegen Ende des Winters 1523 scheint er nun völlig dem academischen Beruf entsagt zu haben. Wie wir aus späteren Nachrichten wissen, begab er sich bald nach Wörlitz, bald nach Segrehna, dem Geburtsorte seiner Frau, einem Dorfe in der Nähe von Wittenberg, kaufte sich ein Bauerngut und betrieb eine Zeit lang landwirthschaftliche Geschäfte. Hier war es ohne Zweifel, wo er zu

---

1) De Wette II. p. 284: „Quanquam Philippi et Carlstadii lectiones, ut sunt optimae, ita et abundent, tamen et Pomerano nolim abesse, quod Carlstadii sit incerti temporis."

erst die Tracht eines Bauern annahm, und sich gewissermaßen für die Rolle einübte, die er später in Orlamünde spielte.[1])

In diese Zeit seines zurückgezogenen Lebens fallen diejenigen Schriften von ihm, in denen er sich am meisten mit den Problemen der mystischen Theologie beschäftigte. Er knüpfte wieder an an die theologischen Fragen, die ihn am frühsten beschäftigt hatten, nämlich über die Prädestination, den Ursprung der Sünde und über den doppelten Willen in Gott. Außer jener vorhin angeführten Schrift gehört hierher noch eine andere mit dem Titel: „Was gesagt ist: Sich gelassen. Und was das wort gelassenhait bedeut, und wa es in heyliger schryfft begryffen." Beide Schriften sind wohl als die bedeutendsten und inhaltreichsten anzusehen, die Carlstadt überhaupt geschrieben; sie lassen am meisten erkennen, wie weit er sich in die Tiefen der deutschen Mystik eingelassen hat. Sie sind aber auch zugleich ein Beweis, daß er nicht im Stande war, die dort schon vollzogene Durchdringung des ethischen und intellectuellen Moments in selbständiger Weise fortzubilden. Die ethischen Beziehungen treten zwar seinem Grundcharakter gemäß in den Vordergrund, aber sie werden nicht in ihrer vollen Reinheit festgehalten, denn sie lösen sich immer wieder in physische auf. So ist es ihm nicht gelungen, den verborgenen Pantheismus der deutschen Mystik wirklich zu überwinden, wiewohl er allerdings Ansätze dazu macht. Die Ursache war ohne Zweifel die vorherrschend scholastische Behandlung des Gegenstandes. Doch verdient es besonders hervorgehoben zu werden, daß er von einer andern Seite her dem ethischen Momente eine neue Bedeutung verschafft, und dadurch sich in Zusammenhang mit den Richtungen der andern Reihe protestantischer Mystik setzt; nur ist diese Seite mit der übrigen mystischen Grundlage zu keiner Einheit verbunden. Es wird sich dies durch Mittheilung

---

1) Vergl. E. Fröschel's Bericht in der „Fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theol. Sachen" 173, S. 624. — C.'s Aufenthalt in Wörlitz erhellt aus einem Briefe von Th. Münzer an C. Vgl. J. K. Seidemann, Thomas Münzer. Dresd. 1842. S. 129.

der wichtigsten Stellen der genannten Schriften, wenn man damit spätere Schriften vergleicht, deutlich machen.

In der Schrift über die Gelassenheit knüpft Carlstadt an den Taulerschen Begriff davon an, und stellt als Forderung auf: die Absagung von aller Creatürlichkeit, wodurch unmittelbar die Einigung der Seele mit Gott hervortritt. Nachdem er das Wort Gelassenheit erklärt hat, als ein sowohl aktives wie passives Absagen von dem Eigenwillen, giebt er als unmittelbare Folge davon die geistliche Vermählung mit Gott an. „Gott soll unsere Lust sein und er soll allein gemein werden; suchen wir aber das Unsere oder schöpfen Lust aus Gottes Gaben, so verlassen wir Gott. — Lieben wir uns und das Unsere, so gelassen wir nicht alles, und werden auch nicht ein Geist und ein Willen mit unserem Ehemann, welcher Gott ist, von welchem alle Eheschaft ist entsprossen in Himmel und Erden. Wir müssen Gott allein anhangen, wollen wir redliche Bräute und fromme Eheweiber Gottes sein, und von Gottes wegen unsere Eltern, Kinder und alle Habe gelassen, ja dazu unsere eigene Seele verlassen und ihr ferne werden und mit nichten mehr anhangen.“ [1]) — „Darum ist zu merken, daß ich das Meine in keinerlei Weise und Weg soll suchen oder meinen, wenn ich Gott behagen will. Dies Wort Mein begreift meine Ehre, meine Unehre, meinen Nutzen, meinen Schaden, meine Lust, meine Unlust, meinen Lohn, meine Pein, mein Leben, meinen Tod, Bitterkeit, Fröhlichkeit und alles, das einen Menschen mag anrühren, es sei an äußerlichen Gütern und leiblichen oder innerlichen Dingen, als vernunftwollende Kraft und Begierden. Alles, darin Ich und Ichheit, Mich und Meinheit kleben mag, dasselbe muß ausgehen und abfallen, soll ich gelassen sein. Denn Gelassenheit dringt und fleußt durchaus über alles, das geschaffen ist, und kommt in ihr ungeschaffen Nicht, da sie ungeschaffen und nicht gewest, das ist, in ihren Ursprung und Schöpfer; wann, als du nichts gewesen bist, da bist du in Erkenntniß und Willen Gottes ganz mit einander gestanden, und

1) S. Was gesagt ist u. s. w. S. A. 3, b.

ist in Himmel und auf Erden nichts gewesen, dessen du dich hättest mögen mit Recht annehmen. Also soll ich und männiglich nach heute thun, und von mir und von dem Meinen nicht wissen oder finden, daß mich gelüsten möchte, und sollte in Gottes Willen also versunken sein, daß ich mir wahrhaftiglich erstorben wäre, und wär mir noch übler. Also, daß ich herbe Bitterkeit empfände und hätte, daß ich mit meinen Begierden muß umgehen und sie in mir wissen. Darum sollt ich wünschen, daß ich an ein bitter schmach Kreuz geschlagen werde, daß ich auch einen erschrecklichen Grauen vor mir selber hätte, daß ich vor meinen Gedanken, Begierden und Werken, als vor einem gräulichen Laster schämete, wie ein gelb eiterig Geschwür fluge, daß ich in meiner Seele und Kräften nichts anders sähe als Unvermögenheit zu Allem, das gut ist, und wiederum Vermögenheit und Zuneigung zu allen dem, das böse, sträflich, lästerlich und schmählich ist, deren ich keines möcht und wollt annehmen, sondern viel lieber verläugnen als eine böse Missethat; das aber gut und lobwürdig ist, das sollt ich alles auf in den Ursprung tragen und dem zuerkennen, blos und frei und ganz, der es geschaffen und gegeben hat.[1]) — „Gelassenheit hat alle Liebe und Lust ohne Mittel in Gott lauter, und liebet Gott nicht als Das oder Jenes, sondern als ein wesentliches Gut. Ungelassenheit hat Lust und Liebe an dem, das geschaffen ist, und liebet dies oder jenes Gut als ihr eigen Gut. Ob sie auch gleich tausendmal von Gott thät predigen und reden, dennoch steht ihr Lust in dem, das sie reden kann, oder in ihrer Weisheit oder in dem Buchstaben, welchen sie zu eigenen Ruhm, Lob, Lust und Schatz gefaßt und in sich gezogen hat, und nicht bloßlich in Gott. Exempel: ich wähnete, ich wäre ein Christ gewesen, wenn ich tiefe und schöne Sprüche aus Jeremiä Geschrift klaubete und behielte sie zu der Disputation, Lection, Predigt oder andere Reden und Schreiben, und es sollte Gott aus der Maaßen wohlgefallen. Aber als ich mich recht besonnen und bedachte, da fand ich, daß ich weder Gott erkannte,

1) Ebendaselbst S. A. 4.

noch das höchste Gut als Gut liebete. Ich sah, daß der geschaffene Buchstabe das war, das ich erkannte und liebete; in demselben ruhete ich, und derselbe war mein Gott, und merkete nicht, das Gott durch Jeremia gesprochen hat: die mein Gesetz halten, die erkennen mich nicht und sie haben nicht nach mir gefragt. — Den Buchstaben erkennt Einer wohl oder hat Lust in ihm; aber Gott erkennt er nicht, wenn er mit Liebe und Lust in dem Buchstaben steht. Denn die Gottes Söhne sind, die werden von Gott getrieben, nicht von dem Buchstaben. Ja, es ist diese Weisheit vermaledeit, und nicht eine göttliche, sondern eine menschliche Weisheit. — Was ist diese Weisheit anders, als eine Weisheit in Menschen Augen, wenn wir die Schrift und andere Creaturen (aus welchen wir Gott sollten erkennen und lieben) zu unserer Lust eintragen, und wollen etwas vor einem Andern wissen, als leider viel Laien jetzt die Schrift fassen und lernen, daß sie in Zeichen wohl leben und reden, etwas vor einem Andern wissen; ist das nicht eine Weisheit in unsern Augen? frage dein Herz und antworte nur. Ist es nicht eine verfluchte Weisheit? Lies Jesaiam, Paulum und Christum, und merke, daß du Gott nicht suchest, sondern dich; denn du mußt hören in deinem Herzen, was Christus zu einem gleichen Fall sprach: Ihr suchet mich nicht darum, daß ihr Zeichen habt gesehen, sondern derhalben, daß ihr gegessen habt und satt seid. Joh. 6. Also suchen wir Gott auch nicht in dieser Weise, als angezeigt ist, sondern derhalben, daß wir wohl von der Geschrift reden könnten und werden gesehen und gelobt. Sieh da, merke, wie lustiglich diese Untugend handelt, welche ich Annehmlichkeit und Ungelassenheit nenne, wie bald sie sich suchet. Wenn aber Ich, mein Ich und Ichheit Nichts und Etwas könnte zu Boden und Grund gelassen und leiden, daß ich in aller Menschen Augen nicht wäre und würde, so möchte ich in rechte Erkenntniß und Liebe Gottes kommen und ein gelassener Mensch werden. Wenn das geschehe, ungezweifelt ich würde weder schreiben noch predigen, vermahnen oder verhindern, weder loben noch schelten und sagen. Ich habe meine Füße ge-

waschen, meine Kleider ausgezogen und ich schlafe; aber mein Herz, das wachet, sollte ich wieder aufstehen? Ich erfreue mich in innerlichem Hören, sollte ich lehren und predigen und mich beflecken? Cantic. 5. Ich würde mich aller Reden enthalten und nicht lehren, ich wäre denn aus göttlichem Gehorsam, brüderlicher Liebe und christlicher Treue dazu getrieben. Doch würde ich das alles aus großer Furcht um Gottes Willen und Ehre, und so wenig thun als möglich ist, denn es ist große Fährlichkeit allenthalben; darum, daß uns Ungelassenheit mächtiglich anficht." [1])

Mit richtiger Consequenz sucht Carlstadt den Zustand der Gelassenheit als einen solchen darzustellen, der sich seiner selbst nicht bewußt ist, damit nicht die subjektive Empfindung der Gelassenheit sich von Neuem als Moment des persönlichen Lebens geltend mache, und die reine Affektlosigkeit der Seele störe. Folgende Stelle giebt darüber Auskunft. „So mußt du auch Achtung haben, daß du Gelassenheit in Gelassenheit habest, das ist, daß du dich deiner Gelassenheit nicht annehmest, daß du nicht deine höchste Tugend mit Liebe und Lust besitzest, die dich in Gott tragen soll, und daß du nicht da stehest, da du über stehen solltest. Ob du in thuender und wirkender Weise wärest gelassen gewesen, und hättest weder in deinen Leiden oder Werken Lust und Liebe gehabt, sondern es wäre in deinem Gemüthe gar nichts gesehen oder geachtet, und gedachtest bei dir: ich darf nicht das mindeste Brod oder Korn von Rechtswegen von Gott fordern, und wüßtest, daß dir Recht geschehe, so dir Gott weder Nahrung noch Leben noch Himmelreich geben sollte und thät dir Recht, wenn du verderben solltest, so müßtest du dennoch diese edle Tugend auch gelassen und ernstlich verwarten, daß du nicht deine Gelassenheit mit Gunst, Liebe und Eigenschaft besäßest; denn Christus spricht mit lichten Worten: „„Es sei denn, daß einer alle Dinge gelasse, die er besitzet, so mag er nicht mein Jünger sein."" [2]) — „Welcher also alle Dinge ge-

1) Ebendaselbst S. B. b.
2) Ebendaselbst S. B. 3.

lasset, der mag ein Discipel und Lehrjunge Christi werden; diese Seele muß noch bis auf den heutigen Tag formlos sein, das ist, blos und wüst sein aller Creaturen, wenn sie Gott soll einnehmen, und geschehen lassen, daß sie Gott besitzet, herrschet und zieret, als in der ersten Schaffung war (Himmels und Erden). Welcher dann nicht findet, daß er sich verzeihen kann aller Creaturen, heiligen und unheiligen, geistlichen und leiblichen, himmlischen und irdischen, der denke nur nicht, daß er ein Lehrjunge Christi werden mag; laß ihm keiner träumen, daß er in Gott eingehe, wenn Creaturen die Seele erfüllen, trösten oder gelüsten." [1])

In diesem Proceß der Selbstentäußerung werden verschiedene Stufen unterschieden, je nachdem der Gegenstand der Absagung dem persönlichen Leben ferner oder näher steht. Hierbei nimmt Carlstadt den Gedanken von der in der menschlichen Natur zusammengefaßten Einheit aller Creaturen auf, wie denselben schon die deutsche Mystik und vor allen die deutsche Theologie gehabt hatte. Nur ist insofern bei Carlstadt ein Fortschritt zu erkennen, als er einen Stufenunterschied in der Entwicklung der Creaturen bis zum Menschen hin annimmt. „Die menschliche Natur" heißt es Seite C. 3 „beschleußt in sich aller irdischen Creaturen Wesen oder Art, als nämlich: Der Mensch hat in sich das Wesen, was allen Elementen, Stein und Holz gemein ist, das ist eine gemeine wesentliche Selbständigkeit. Danach hat der Mensch ein lebendiges Wesen, welches er gemein hat mit Gras, Laub, Bäumen und dergleichen, welche ein wachsendes und lebendiges Wesen haben. Für das dritte hat der Mensch ein befindliches Leben, welches fühlet und empfindet. Das hat er mit Thieren und Vieh gemein, als Kühe, Ochsen, Schafe, Böcke, Hirsche und so weiter haben. Für das Vierte hat er ein sonderlich vernünftig Leben: er ist vernünftig, fürsichtig und weise, er will und begehret, er unterscheidet und erwählet. In dem Grad übertritt er alle niedrigsten Creaturen;

---

1) Ebendaselbst S. B. 4.

er wäre auch ihr Herr gewesen und geblieben, wenn er seinen Oberherrn, Gott, erkannt, und ewigen Gehorsam geleistet hätte. Aber als er von der Ordnung fiel, da fielen auch die anderen Thiere aus ihrem Gehorsam und eingesetzter Furcht. Welcher aber hinwiederum Gott in vollem Gehorsam erkennen und lieben möchte, der würde ein Herrscher aller Creaturen. — Für das Fünfte ist der Mensch auch eine abgesonderte Person von allen andern Menschen, hat auch sein Pfund und Gaben Gottes, ein jeder, so viel ihm Gott giebt und verleiht. — Ein jeder Grad machet eine eigene Ichheit oder Sichheit." 1) Nach diesen Grundsätzen stellt Carlstadt auch die Gelassenheit von der Schrift als Forderung an den Christen auf, indem er das Haften am Buchstaben und Stehenbleiben beim äußern Verständnisse der Schrift als eine Art des vierten Grades der Ichheit auffaßt. „Allhier soll ich auch sagen, wie ein recht gelassener Mensch die heilige Schrift muß gelassen und nicht um Buchstaben wissen, sondern eingehen in die Macht des Herrn (als David spricht) und Gott den Herrn bitten, daß er ihm wahren Verstand wolle eingeben; als wenn einer etwas nicht versteht, oder ein Urtheil gern wollte vernehmen, so soll er in der Gelassenheit stehn, das ist, aus ihm gehn und mit seiner Vernunft stille halten und gestrenglich von Gott begehren seine Kunst, und, hören was ihm Gott will sagen, so werden ihm geschwinde Gedächtnisse einfallen; dieselben soll er mit Gezeugniß heiliger Schrift bewähren und gerechtfertigen." 2)

Den höchsten Grad der Gelassenheit, wo der Mensch sein eignes Selbst, die Persönlichkeit an Gott aufgiebt, schildert er besonders weitläufig und mit beredten Worten; Anklänge an die Tauler'sche Mystik sind dabei unverkennbar. „Daraus ist zu merken, was das Wörtlein Sich bedeutet, und wie ein wahrhaftiger und gelaßner Dienst Gottes der Seelen Augen aufschwinget in den abgründigen Willen Gottes und in das

1) Vgl. Ebendas. S. C. 3.

2) Ebendas. S. D. 2. Er verweist dabei ausdrücklich auf die deutsche Theologie.

grundlose Gut kreucht, welches Gott selber ist, da kein Sich oder Ich sein mag. Alldieweil eine Seele auf nichts anders sieht, denn auf Gottes Willen und das ewige Gut, das Gott ist, so fußet auch ihr Herz an keiner Creatur. Ja sie dringet auch durch ihre Aufschwingung und senket sich in Gottes Willen, und stirbt da ihr selber ab von Grund an, und verliert sich und ihre Ichheit ganz zumal, und das muß sein und geschehen. Darum möcht' ich wohl sagen mit andern Leuten: welcher sein Ich und Ichheit oder Sich und seine Sichheit recht geließ, der hätte wohl gelassen: Der Mensch ist anfänglich nicht gewesen: weil er sein Icht und Etwas oder Sich und Sichheit gelassen und ordentlich übergeben, so muß er es dem übergeben, der ihm Etwas, Icht oder Sich hat gemacht, d. i. er muß sich und alles, das Etwas in ihm ist, mit seinem Sich und Ichheit, Gott aufgeben, und in seinen Willen niedertauchen; wenn Einer das thäte, so wär' er in Leiden und Werken gelassen." [1]) Der hier geäußerte Gedanke, daß die völlige Entäußerung seiner selbst in dem Verhältniß des Menschen als eines Geschöpfes zu Gott, seinem Schöpfer, begründet sei, und also auf den Anfang der Schöpfung des Menschen zurückzugehen sei, wird mehrmals wiederholt. So heißt es an einer andern Stelle: [2]) „Unsere Vernunft und wollende Kraft und dazu alle unsere Kräfte haben nicht eines kleinsten Stäubleins Recht, sich guter Werke oder Leidens anzunehmen und zu erheben. Denn alles, das gut ist, das schaffet Gott allein ohne uns in uns, und wir thun nicht mehr dabei, denn wir gethan haben, als uns Gott schuf. Zu unserer Erschaffung haben wir nichts gethan, darum haben wir kein Recht dazu; weil wir kein Recht und Zuspruch haben, so könnten wir nicht mit Recht das Unsere, Meinheit oder Sichheit haben oder suchen, und muß von Nöthen erfolgen, daß ich das Meine in meiner Erschaffung wider Billigkeit suche, und bin verflucht und vermaledeit,

1) Ebendas. S. D. 3.
2) Ebendas. S. F.

wenn ich meinem Schöpfer und Vater sage, warum hast du mich also geschaffen? — Ist ein guter Gedanke, guter Wille, eine gute Wirklichkeit oder ein gut Werklein in uns, es steht Gott allein zu, als einem Schöpfer, und wir haben kein Recht dazu, und so oft wir mit Gedanken oder Willen uns drin meinen und gedenken: Ich, wir u. s. w. so messen wir uns das zu, dazu wir weder Fug noch Recht noch Glimpf haben, und stehlen und rauben Gott das Seine. Daraus lerne noch eines: daß wir gelassen sein müssen, und Ungelassenheit eine diebische Räuberin ist. Wenn Gott einen Menschen zu Gutem bewegt, so ist es gleich, als wenn wir einen Stecken zu Hilfe bewegen, und mögen uns deß, das durch uns geschieht, nicht weniger zumessen, denn der Stecken gethan hat."

Dem dualistischen Charakter gemäß, der aller ethischen Mystik eigen ist, faßt Carlstadt den Zustand der höchsten Gelassenheit zugleich als den einer bewußten positiven Abwehr aller ungöttlichen, selbstischen Triebe. Er benutzt hiebei besonders das Bild Christi von dem ersterbenden Weizenkorn. So heißt es S. E. b: „Es ist noch ungenug, keine Liebe zu der Seele zu haben. Es muß ein bitter Salz kommen, nämlich für unsere natürliche Liebe, muß übernatürlicher Haß und Neid stehen. Da da muß das Korn sterben und Frucht bringen, da da stirbt Liebe, Lust, Gunst und Leben unserer Seele und alle Begehrung, da da entwird ihr die Seele unwidernehmlich, das ist die Taufe im Tode Christi, das alte natürliche Leben ans Kreuz Christi aufhängen, durchstechen und ermorden, mit Christo durch die Taufe begraben werden und nicht mit dem alten natürlichen Leben, sondern mit neuem widernatürlichen Leben auferstehen. Röm. 6., daß du mögest in Wahrheit sagen: ich lebe nicht, sondern Christus lebet in mir. Gal. 2. Das mußt du fühlen und bekennen, als der Apostel bekannt hat, willst du ein gelaßner Mensch sein, als der Apostel gewesen ist." Und an einer andern Stelle. S. E. 2.: „Das neue Leben ist der reine Gotteswille und Gehorsam und hasset des Menschen Seele in aller thuenden und wirkenden Weise, und küsset die Ruthe

seines Vaters, er streiche, wie er will, und so lange er will. Nun sollst du vernehmen, wie der Mensch muß gelassen, und wie er ihm unwiderholich soll entwerden; denn soll der Mensch seine Seele und sein Sich allezeit hassen (als er thun muß), muß er gewißlich seiner Seele und sich selber entwerden unwiderrufslich. Wie möcht' Einer Einem ferner entwerden, denn er durch Haß und Neid entwird. Neid und Haß scheiden kräftiglicher, denn Mauern und Städte. Die Wahrheit liegt vor Augen und spricht: welcher seine Seele hasset, der behütet sie zu dem ewigen Leben. — Welcher seiner Seele das Ihre zumesset, das ist, Bosheit, Laster, Schande und Sünde, deß sie eine Ursach ist, der hasset sie und steht mit ihr im Kampf. Welcher seiner Seele alles Gut nimmt, und Gott, dem Schöpfer bringt, der streitet mit seiner Seele." Ferner S. E. 4: „Das ist des Glaubens Art und Natur, Gottes Glorien und unsere Schande sehen, Gottes Tugend und Kräfte, und unsere Bosheit und Gebrechen, Gottes Etwas und Icht, und auf der andern Seite unser Nicht erkennen; derwegen ist es unmöglich, daß Einer Gott glaube und bleibe ungelassen, und muß von Nöthen Gottes Ehre in Gott, nicht in uns allein gewendet werden. — Göttliche Liebe und Liebe unserer Seele mögen nicht bei einander stehen, aber Gottes Liebe und Haß eigener Seele stehen fest bei einander, als diese zwei Stücke: Gott lieben und unsre Seele behüten und das: seine Seele hassen und sie zu dem ewigen Leben bewahren."

Carlstadt mußte fühlen, daß er bei dieser abstrakten Entgegensetzung zwischen dem Menschen als einer Creatur und Gott dem Schöpfer nicht stehen bleiben könne; deshalb giebt er zum Schluß noch eine Andeutung von einer Aussöhnung des Zwiespalts, ohne indeß näher darauf einzugehen. Man sieht auch hier, wie sehr er sich die Anschauungen der ältern Mystiker angeeignet hat. So heißt es S. F. 3.: „Am End ist zu wissen: wann der Geist der Ruhe den Menschen angreift, und das Haus oder Tempel Gottes, d. i. die Seele mit seiner Glorie erfüllt, daß alsdann die Gelassenheit an ihr Ende kommt und

Ungelassenheit wird; denn es ist nichts leer und ledig in der Seele, dieweil sie der Geist Gottes (nicht?) unvergottet läßt, durchgeht und erfüllt und ewiglich in der Seele bleibt, und in ein göttlich Leben bringt. Auch haben die Creaturen und Lusten und Begierden keinen Zugang mehr zu der Seele, nachdem der Mensch in der ganzen Seele ist und die Seele in einem vollen Frieden und Gehorsam führt. Also wird creaturische Gelassenheit eine göttliche Ungelassenheit."

In der zweiten kurz vor jener ersten [1]) verfaßten Schrift: „Von Mannichfaltigkeit des einfältigen einigen Willen Gottes" versucht Carlstadt das schwierige Problem von dem Verhältniß des freien Willens zur göttlichen Allmacht von seinen mystischen Voraussetzungen aus zu lösen. Das Resultat, zu dem er gelangt, ist nicht grade neu zu nennen, und ruht vielleicht auch bei ihm auf Andeutungen älterer Mystiker, doch die Art, wie er es darstellt, zeigt, daß er sie sich selbstständig angeeignet hat. Getreu dem dualistischen Prinzip, was sich schon in der Scheidung von Creatur und Gott ausspricht, überträgt er den Gegensatz des bösen und guten Willen auf Gott selbst, indem er ihm einen doppelten Willen zuschreibt, einen verhänglichen, zornigen und zeitlichen Willen, und einen gnädigen, ewigen und beständigen Willen. Daß ihn dieser Gegenstand vielfach beschäftigte, ersehen wir aus einer Notiz in Luthers Briefen [2]),

1) In der Schrift: Was gesagt ist: gelassen u. s. w. heißt es S. E. 4. b. „Welcher Gottes Willen nachforschen will, der lese die h. Schrift, und, wo meine Arbeit (welche, so wahr Gott, verliehen) fördere, möchte er mein Büchlein von der Sünde und Gottes mannichfaltigen Willen durchlesen, vielleicht würde er besser erinnert werden, denn ich ihn jetzt erinnere." Wie schnell Carlstadt seine Schriften auf einander folgen ließ, sieht man daraus, daß diese vom 20. April, jene von der Mitte März datirt ist.

2) Vgl. de Wette II. S. 276. Hier warnt Luther vor den neuen Lehren Carlstadts, die aus Zwickau gekommen seien: „Ex iis, qui tibi bene volunt, amicis, intellexi quaestiones tuas, quas Doctori Andreae Carlostadio proposuisti de scientia praedestinationis, de lapsu et resurrectione justi, de fide aliena, de baptismo parvulorum, de perseverantia spiritus in sanctis etc. — Obsecro autem te, per Christum, ut ab istis novis dogmatibus tibi caveas: sunt enim prophetarum, qui apud nos e Cygnea

wie aus einer später gehaltenen Disputation vom Jahre 1524.[1]) Folgende Auszüge werden ein deutliches Bild geben, in welcher Art Carlstadt diese schwierige Frage zu lösen versucht. Nachdem er im ersten Theil S. A. 2. — D. 3. auseinandergesetzt, daß die Sünde im Eigenwillen besteht, und der Mensch nur durch eine gänzliche Verzweiflung an sich selber zur Wiedergeburt kommen könne, sucht er den Satz zu beweisen, daß die Sünde ohne Gottes Willen nicht geschehe: „Nun merke ich (spricht ein Leser dieses Büchleins)[2]), daß den Menschen durch göttliche Gebote und Verbote, durch tröstbare Verheißung und erschreckliche Bedrohung, durch Benedeiung und Vermaledeihung, durch Gesichte und dergleichen Gottes Willen erklärt wird, und daß sein göttlich Gemüth in h. Schrift verschlossen ist, wie ein Kern in einer Schale. Welcher den Kern wollte essen, der muß die Schale aufbeißen und hinwerfen, und muß die Rinden von wegen des Kerns oder Marks suchen und diese Ordnung nicht brechen. Aber wie dem sei, so ist dennoch göttlicher Wille in h. Schrift klärlicher zu merken, denn in Träumen, in Gesichten und verwickelten Gleichniß. Das bezeugen Jeremias, Ezechiel, Daniel, Zacharias und andere Propheten, so Gott vielmals gefragt haben, was ihre vorschwebenden Gesichte bedeuten. Drum will ich mich der lichten Schrift behelfen und

---

auditi sunt, me praesente, sibi ipsis nihil constantes et plane sine scripturis, solo suo spiritu loquentes, quos nisi ipse vidissem, aliorum magnificis bullis motus, esse eos aliquid et ego putassem. Quibus et Dominus Carlstadius sive pro suo candore sive bono animo nondum fortiter resistit.“

1) In der Schrift: Ap Got ein ursach sey des Teuffelischen falhs. Andres Carolstat. 1524. Jhen. Die Einleitung zeigt, daß sie die Beschreibung einer zu Wittenberg mit Studenten gehaltenen Disputation sein soll. Darf man annehmen, daß diese Disputation erst kurz vor dem Druck gehalten ist, so würde daraus hervorgehen, daß Carlstadt sich um jene Zeit noch nicht von aller akademischen Thätigkeit zurückgezogen hatte. Uebrigens stellt er sich hier unter die Reihe der Studenten („Herr Doctor, sagte ich zu dem Platzhalter“ heißt es S. A, 2); der Inhalt bewegt sich ganz um die oben angeführten Fragen.

2) Vergl. S. D. 3, b.

sagen, daß die Sünder mit ihren sündigen Werken Gottes Willen vollbracht haben und noch heute vollbringen. Ursach, daß sich kein Blättlein möcht bewegen ohne Gottes Willen. Der Mensch kann weder Gedanken, noch Wollen, noch Hand noch Bein regen, wenn's Gott nicht will; wie man sagt, daß die niedrigsten Dinge nicht könnten wirken, wenn ihnen der oberste Werkmeister seine Macht abzieht und enthält. Weil denn offenbar ist, daß wir weder gedenken noch wollen mögen, so das Gott nicht haben will, folget, daß wir nicht bös mögen gedenken, kein Uebel wollen und thun, es sei denn, daß Gott das verhänge und wolle. Das hindert mich nichts, daß Etliche guten Unterschied geben zwischen Gottes ewigen und zeitlichen Willen, oder zwischen beständigen und verhänglichen Gotteswillen. Sintemal der verhängliche Wille gleichwohl ein Wille ist. So ich etwas verhänge und nachlasse oder zugebe, dasselbe ist nicht wider meinen Willen. Obgleich der nachgebende oder verhängliche Wille laubig (lau) und kühl ist, jedoch ist er ein Wille, sonderlich in Gott, welches verhänglicher Wille eine starke wirkliche Kraft ist, welchem keine Macht kann widerstehen, und darum bricht er aus ins Werk und Wesen, auf daß wir wissen sollen, daß Gottes verhänglicher Wille eine wirkende Kraft ist." Hierauf werden verschiedene Beispiele aus der Schrift angeführt, um zu beweisen, daß die Sünden mit Gottes Willen geschehen. „Wiewohl der Unglaube eine solche schwere Sünde ist, und Gott macht dennoch, daß Etliche nicht konnten glauben, so ist es ja Gottes Wille, daß sie nicht glauben, weil Gott alle Dinge macht, die er will, folget, daß Sünde nicht das ist, anders wollen, denn Gott will, sondern daß auch der sündigt, welcher will, das Gott will, und wie Gott will." [1]) Carlstadt verfolgt diesen Gedanken für einen Augenblick, und kommt dahin zu sagen, daß die Sünde in Gottes Augen gut ist, weil sie geschaffen ist, und alles Geschaffene gut ist. Dabei beruft er sich auf den Spruch Röm. 9, 21, und nimmt den Gedanken

1) Ebendas. S. D. 4, b.

zu Hülfe, daß eine Sache durch ihr Gegentheil besser zu erkennen sei. „Wie möcht Einer Gerechtigkeit allenthalben erkennen, wenn er nicht im Gegentheil sähe die Ungerechtigkeit. Bitterkeit wüßte keiner besser, denn der Süßigkeit nicht versucht hat. Wenn wir Gottes Gutheit wohl hätten geschmeckt, ungezweifelt ein Augenblick ohne Gott wär' uns schmerzlicher, denn ein Jahr im Kerker, ja in der Hölle. — Derhalben ist Sünde nicht so bös, wenn sie dienet zu etwas, das gut ist." Aber er widerlegt sich selbst, indem er zeigt, daß „anfänglich, als Gott alle Dinge schuf," die Sünde nicht gewesen sei, und auch die Steigerung der Erkenntniß eines Gegenstandes durch sein Gegentheil nur subjektiv für uns gelte, nicht aber für Gott. Er bleibt demnach dabei, daß Sünde nichts anders ist, denn nicht wollen, wie Gott will. Nichts desto weniger behauptet er, daß der verhängliche Wille eine wirkende Kraft sei, die den Sünder in Unreinigkeit dahin giebt, nach Röm. 1, 24. Die Lösung dieses Widerspruchs findet er darin, daß nur die Werke des verhänglichen Willens dem ewigen göttlichen Willen zuwider sind. „Daß ich meinem Bruder wohl thue, das ist Gottes ewiger Wille; daß ich ihn beschädige, das ist Gottes verhänglicher Wille; und ist meine Beschädigung wider Gott, und Gott zürnet wider mich." [1]) Und an einer andern Stelle: „Wiewohl Christus mußte leiden und sterben, dennoch thaten die Thäter übel, so Christum ängstigten und ertödteten. Derhalben spricht er: wehe dem u. s. w. Dabei merke auch, daß dieser Wille (welchen man permissivam d. i. verhänglichen nennet) muß erfüllt werden, und wird doch wider Gottes wollenden Willen erfüllt. — Christus strafet nicht die Werke, welche nach Gottes ewigen oder beständigen Willen geschehen, weil er uns lehret beten: Dein Wille geschehe. Sondern die Werke, die wider Gottes ewigen Willen gewirkt werden, und müssen doch geschehen; darum, daß Gottes zugebender Wille sein Werk auch ins Wesen muß bringen." [2]) Man sieht leicht, wie diese Lö-

1) Ebendas. S. E. 2, b.
2) Ebendas. S. E. 3.

fällig eigentlich gar keine ist, und auch mit der so oft hervorgehobenen völligen Passivität des Menschen Gott gegenüber wenig übereinstimmt. Der Zwiespalt zwischen beiden Willen soll von Gott auf den Menschen übertragen werden, und doch ist dieser ein widerstandloses, unselbstständiges Werkzeug in der Hand Gottes; alle Wirkung fällt demnach nothwendig wieder auf Gott, als die alleinige Causalität zurück. Carlstadt fühlt dieß auch selbst, wie man aus folgender charakteristischen Stelle ersieht, die zugleich zeigt, wie wenig er so schwierigen Problemen gewachsen war. Unter der Ueberschrift: Unterschied zwischen beiden Willen S. E. 3. b. heißt es: „Diese beiden Willen, die wir durch ihr Auswirken erkennen, und zween heißen (wiewohl nichts in Gott getheilt und gespalten ist), haben zweierlei Auswirklichkeit. Der barmherzige, günstige, ewige und beständige Wille macht weich, nimmt ab das steinerne Herz, erleuchtet und zeucht zu Christo, giebt guten Willen und gute Werke. Im Gegentheil der verhängliche Wille macht hart, steinern, blind, taub, lahm und Werke des Irrthums, als geschrieben steht u. s. w. Der barmherzige Wille kehret das Böse zum Guten. Als Joseph spricht zu seinen Brüdern: Ihr habt übel wider mich gedacht, aber Gott hat dasselbe Uebel gewendet zu dem Guten Genes. 50,20. Daß der böse Wille der Brüder Josephs von Gott gewesen ist, lehret Joseph sagend: Ich bin nicht durch euren Rath gen Egypten gesendet, sondern aus Gottes Willen. Genes. 45, 8. Merke, wie Gott in einerlei Verkaufung und in einem Thun zweierlei Willen gehabt, und den Brüdern Joseph einen bösen Willen eingegeben hat, und das Böse doch ins Beste verwandelt, wie er es ewiglich wollt' haben. Welcher Gezeugniß dieser beiden Willen (welche ein Wille in Gott sind) will haben, der habe Achtung auf Mosen, Propheten, Christum, Aposteln. Wie aber das sein mag, daß ein Wille zweierlei und widerwärtige Werke hat, das will ich Gott anheim gestellt haben; mir ist's nicht schwer, darum daß ich glaube, das ich durch keine menschliche Vernunft möchte erreichen. So aber Jemand voller weltlichen Kunst wäre,

und wolle göttliche Kräfte nach den menschlichen richten und schätzen, dem will ich nicht verbergen, daß ihm der Himmel zu hoch ist. Gott wolle mir verleihen, daß ich seines göttlichen und barmherzigen Willens leben mag und in Ewigkeit lebe."

Wenn man bedenkt, daß dieß die ganze Lösung der Schwierigkeit ist, die Carlstadt zu geben vermag, so muß man gestehen, daß er sich in ein Gebiet eingelassen, das seinen Gedanken freilich viel zu hoch war. [1]) Nur soviel erhellt aus dem Ganzen, daß es sein Bestreben war, die Freiheit Gottes mit der absoluten Abhängigkeit des Menschen zusammen zu denken, ohne daß dabei Gott zum Urheber der Sünde gemacht würde; daß ihm dabei die Anerkennung der Freiheit des Menschen verloren

---

1) Auch in der oben angeführten Schrift: Ap Gott ein Ursach u. s. w. kommt am Ende ein ebenso unbefriedigendes Resultat zu Stande. Nur ist es schwer bei den vielen Zwischenreden der Studenten, die angeführt werden, die eigentliche Meinung Carlstadts herauszulesen. Doch möchte sie in folgenden Stellen gegeben sein. S. A. 4. „Aus dem kommt der Schaden und Fall her, daß die vernünftigen Creaturen Genüge an ihren natürlichen Kräften haben und sprechen: Gott hat mir einen freien Willen und geistliche Kräfte eigenthümlich gegeben, und er hat mich und alle meine Kräfte gut, recht und wohl geschaffen. Drum will ich bei meinem Willen und Kräften bleiben und zufrieden sein und so viel thun als ich soll; das aber ist eine teufelische Ungelassenheit. — Gott hat die vernünftigen Kräfte nicht derhalben geschaffen, daß wir Genüge daran hätten, sondern daß wir ein Verlangen empfinden nach seinem Geist, und in rechte Gelassenheit kämen unsers Eigenthums, und Gottes würden, und begehreten, daß Gott uns selbst lehren, weisen und erfüllen wollte. Demnach sollten unsere Kräfte von uns ausgehen, als unsre Arme und Hände von unserm Leib ausgehen, und sollten sich nach Gottes Werk ausstrecken, als sich die Arme und Hände nach dem Spieß ausstrecken. Die aber ihre Kräfte nicht ausbreiten nach Gottes Wirkung, die achten dafür, daß sie etwas vermögen ohne den Geist Christi ausrichten oder thun. Darum fallen sie durch ihre Kräfte, welche Gott wohl und gut schuf, und verlassen den Gott, der sie und ihre eigenen Kräfte gemacht und ins Wesen ausgeführt hat." Ferner S. B. 3. „Das sollst du wissen und da durch verstehen, daß Gott ein helles, schönes und liebliches Licht ist, welches stets eine gute Begehrung mit sich bringt, und ist der Fehl und Mangel nicht an dem lustbarlichen Lichte, sondern an dem teufelischen Finsterniß und falschen geschaffnen Licht. Wenn sich das falsche Licht seiner verzeihen wollte und ein besseres und wahrhaftigeres Licht annehmen, so wird es Gott besser und wahrhaftiger machen."

ging, lag in der pantheistischen Grundlage seiner Mystik, von der er sich nicht losmachen konnte. — Die nun folgenden Abschnitte der Schrift lenken wieder auf das praktische Gebiet über und berühren sich dadurch mit seinen Gedanken über die Gelassenheit. Er giebt die Kennzeichen an, woran man den gnädigen oder ewigen Willen und den verhänglichen Willen Gottes erkennen können. Jener ist dem natürlichen Menschen zuwider, und verursacht ihm Kreutz und Pein, dieser ist ihm angenehm und seinem eignen Willen gemäß. Der gnädige Willen ist unwandelbar und stets derselbe, das Werk des verhänglichen Willens vergeht. Hiebei kommt ein früher gar nicht beachteter Unterschied zwischen dem zeitlichen und zornigen Willen zu Tage, sofern jener auf äußere Anordnungen, wie Beschneidung u. s. w. geht, die doch zu dem ewigen Zwecke Gottes dienen. Dieß giebt Veranlassung die Bedeutung äußerer Zeichen auseinander zu setzen, und hier wird die schon früher bemerkte Scheidung zwischen Aeußerem und Innern von einer neuen Seite hervorgehoben. Unter der Ueberschrift: „Aeußerliche Zeichen vereinen Gott nicht," heißt es S. G. 2: „Wiewohl die Beschneidung und Taufe und andere äußerliche Zeichen weder fromm weder böse machen, vereinen auch Gott nicht, als der ewige Gottes Wille, mit Herzen angenommen, den Menschen Gott vereint und anleimt, dennoch müssen die Gläubigen solche äußerlichen Dinge in ihrer Weise annehmen, und als Zeichen der innerlichen Gerechtigkeit und Einigkeit gebrauchen. Was und wozu gebrauchten sie solche Zeichen? Dazu, daß sie den Herrn vor einen gerechten, wahrhaftigen und lebendigen Gott hielten, deß Zeichen sie gebrauchten. Exempel: diejenigen, so die Beschneidung recht gebrauchen, bekannten, daß der Herr, welcher Himmel und Erde schuf, ihr lebendiger Gott wäre, und könnte und wollte ihnen alles das geben, das er ihnen verhießen, als Mehrung des Samens und andere Guthheiten. Nimm ein Exempel der Taufe, und merke, was ihm vorgesagt wird, wann er soll getauft werden. Christus spricht: ihr sollt sie taufen in dem Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes. Welcher

sich in dem Namen läßt taufen, der nimmt die äußerliche Taufe derhalben, daß er äußerlich vor jedermänniglich will anzeigen, daß er den dreifältigen Gott bekennt, und vor seinen Schöpfer Himmels und Erdreichs hält, der ihm alles das geben kann, das ihm von nöthen und gut ist, und alles, das er ihm verheißt. Wo diese Gerechtigkeit nicht im Geist ist, da ist das Zeichen falsch und von Gott ungeachtet. Darum können sich die Alten ihres Taufs nicht getrösten, wenn sie den Niedergang ihres Lebens nicht fühlen. Derhalben ist der geistliche Mensch an äußerliche Dinge nicht gebunden, oder von nöthen, daß innerliche Einigkeit mit dem äußersten Zeichen müßte bewährt und bezeugt werden, oder daß der Geist ohne leibliche Dinge sein Leben und Werke nicht könnte vollbringen, sondern schlechthin ohne Trost und Vertrauen in äußerliche Dinge. Wo aber Einer etliche wüßte, die vermeinten, daß in den äußerlichen Zeichen Seeligkeit und rechte Vereinung stünde, denselbigen sollte er die äußersten Zeichen versprechen und verachten, doch bequemlich und geschicklich, wie Paulus die Beschneidung, Jeremias die Arche und das Haus Gottes, David und Jesaias äußerste leibliche Uebung." An einer andern Stelle spricht sich dieser spiritualistische Dualismus noch bestimmter aus. „Ewigen Gottes Wille steht in keiner äußerlichen Uebung oder leiblichen Andacht. Denn das kann alles falsch und lügenhaftig sein, und ist nicht wahrhaftig in dem Menschen, eher Gott seinen ewigen Willen im Menschen ins Werk bringt, das ist, daß er den Menschen macht wollen, das er will, und sein göttlich Werk wirken. Auch ist es alles zeitlich und vergänglich und kleinschätzich, das Gott äußerlich fordert, gebeut und will. Man kann auch seinen wohlgefälligen Willen ohne alle Aeußerheit vollbringen. Man gewinnt auch nichts mit sinnlichen oder äußerlichen Anzeichen. Ja man erzürnet Gott mehr, wann Aeußerheit den innerlichen Geist Gottes anzeigt, der nicht vorhanden ist; denn sie lügt. Aber das sein muß und unveränderlich ist und ewig soll bleiben, das schuf Gott inwendig in der bloßen Seele. Denn Gott ist ein Geist, derhalben muß sich die geschaffte

Creatür mit und durch den Geist mit Gottes ungeschaffnen Geist vereinen. Demnach mag und soll ein Jeder den Geist des Buchstabens und nicht die Rinden oder Schalen des Buchstabens ergründen, so er Gott behäglich will dienen. Dem Geist der Schrift, das ist, dem ewigen Gotteswillen mußt du nachsuchen, und darnach thun oder lassen, was der Buchstabe gebeut oder verbeut, nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem beschloßnen oder erdeckten Geist." [1]) Im engen Zusammenhang mit dieser Anschauung von dem durch keine nothwendige Vermittlung mit der Sphäre der Aeußerlichkeit bedingten Wesen des Geistes steht die Forderung, die Carlstadt am Schlusse seiner Schrift an die Christen seiner Zeit stellt, nämlich, daß sie sich sollten in zweifelhaften Fällen des *Loses* bedienen, um zu erfahren, was der Wille Gottes sei, nach dem Vorbilde der ersten Apostel. [2]) Wenn der Mensch in absoluter Passivität dem Willen Gottes gegenüber steht, und ihm der Buchstabe keine nothwendige Brücke zum Geiste ist, so muß das allerzufälligste bei der Entscheidung des gottgefälligen Handelns, als Offenbarung des göttlichen Willens den Ausschlag geben.

Wenn sich in diesen Stellen eine consequente Durchführung der mystischen Grundidee von der absoluten Passivität des Menschen Gott gegenüber ausspricht, so daß die menschliche Persönlichkeit völlig verloren gegangen zu sein scheint, so haben wir schon oben angedeutet, daß Carlstadt von einer andern Seite dem ethischen Moment und somit einer Bethätigung der menschlichen Persönlichkeit Eingang in seine Mystik verschafft. Es zeigt sich dieß vor allem in der *Lehre vom Sacrament*, die er im Kampf gegen Luther in sich ausgebildet. Ehe wir aber dazu übergehen, wird es nöthig sein auf eine interessante kleine Schrift aufmerksam zu machen, in welcher sich dieses Moment auf eine eigenthümliche Weise geltend macht, und welche uns ferner dazu dienen kann den innern Zusammenhang seiner Ge-

1) Ebendas. S. B. 3.

2) Ebendas. S. H. 4.

danken und namentlich seiner Sacramentslehre mit seiner Mystik deutlich zu machen. Es ist: „Ein Sermon vom stand der Christgläubigen seelen von Abrahams schoß und fegfeuer, der abgeschidnen seelen 1523,“ womit zu vergleichen ist: „Von Engelen und Teufelen ein Sermon. Gedruckt zu Straßburg 1524.“ Wenn die Auflösung der persönlichen menschlichen Seele in die Gottheit, wie sie einzelne Stellen in den früheren Schriften als den höchsten Grad der Gelassenheit anzudeuten scheinen, consequent durchgeführt wäre, so hätte von einer persönlichen Unsterblichkeit und einem selbstbewußten Zustand der Seele nach dem Tode nicht die Rede sein können. Dennoch hält Carlstadt dieselbe fest, und hat sogar eigenthümliche, vielleicht auch aus alten mystischen Schriften geschöpfte Ansichten darüber. In jener Schrift über den Stand der christgläubigen Seelen knüpft er an die Stelle im ersten Briefe an die Thessalonicher C. 4, 13 an, und sucht den hierin liegenden Trost in Beziehung auf die verstorbnen Christen weiter zu entwickeln. „Christus sagt,“ heißt es S. B., „daß alle Menschen, die sein Fleisch essen und sein Blut trinken in seine natürliche Art, Leben, Weise und Wesen werden verwandelt, also daß ihr Leben nicht mehr ihr Leben bleibt, sondern ein Leben Christi wird. Gal. 3. — Wie sie Christum essen, also versterben sie durch Christum; die Christum essen, die leben um Christi willen, und haben den einwohnenden Geist Christi in ihrem Herzen, der ihre Seele hat lebendig gemacht und den Leib künftiglich auch wird lebendig machen. — Welche aber Christum nicht essen, die haben kein Leben in ihm; sie haben wohl ein fleischlich, betrieglich, vergänglich Leben; aber das geistliche, wahrhaftige und ewige Leben haben sie nicht; darum, daß sie Christum nicht essen, das ist, darum, daß sie Christus nicht im Grunde ihrer Seele speiset und nähret. — Das edle und ewige Leben fängt hier an; denn ein Jeglicher, der in Christum Jesum glaubt, der hat bereits das schöne, göttliche und himmlische Leben; stirbt er also leiblich in demselben Leben, d. i., geht er leiblich ab, und verharret in dem Leben, so mag er in Ewigkeit nicht verderben, sondern er rastet und

ruhet in Christo Jesu, und wird ihm das Leben ein süßer Schlaf." Darauf folgt eine Erklärung des wahren Lebens; es besteht in der Erkenntniß Gottes, die „nicht in der Vernunft und in dem falschen natürlichen Lichte geschieht, sondern im Grunde der Seelen in göttlichem, unbetrüglichem Lichte, und macht den Menschen einen Freund Gottes, denn es vereint die Seele Gott dem Herrn." [1]) „Also ist das ewige Leben ein wahrhaftiges Erkennen Gottes und Christi, welches der Geist allein eingiebt und lehret, wenn er sich mit der Seele vereint und ein Ding wird. Dasselbe Leben hat drei weite Grade, nämlich allhie einen in diesem Elende, einen nach dem Abschied der Seelen vom Leibe und vor dem Eingang in den Himmel, den dritten im Himmel. Allhier erkennen wir Gott und Christum im Finsterniß und Wundern von dem Herrn; im andern Grad erkennen sie Gott, gleich als die Sonne in der Morgenröthe (so sie aufgeht und von uns gesehen wird); im dritten Grad sehen sie Gott, gleichsam wie wir die klare Sonne am hellen Mittag sehen. Im ersten Statt oder Grad ist vielfältig Finsterniß und Verhinderniß. Unser sterblicher Leib beschwert die Seele, daß sie sich nicht wohl aufschwingen mag, und strebet alle Augenblicke wider den Geist. So der Geist gute Gedanken, Willen oder Werke vernimmt, bald bricht das Fleisch mit seinen bösen Gedanken, Willen und Werken auch herfür, und macht, daß der Geist sein Werk nicht kann ins Wesen bringen. Will der Geist gar glauben, vertrauen, Gott fürchten oder lieben, so hebt das Fleisch bald an zu zappeln, zweifeln, hassen, mißtrauen, und vor kreaturischen Dingen fürchten, und setzt sich gestrenglich wider den Geist. Unser Fleisch hat eine Sünde und Bosheit in sich stecken, welche allezeit zu dem Aergsten und Bösesten zeucht. Nun überdas ist die Seele von wegen ihres Leibes den himmlischen und zufälligen Dingen unterworfen; jetzt belustigt sich der Leib und Seele in Kreaturen; jetzt hat sie Schmerzen und soviel Zufälle, daß einer den andern hinder und

1) Vergl. S. B. 2.

kleiner macht. — Also wird auch das ewige Leben hier selten recht geschmeckt von wegen der vielfältigen Zufälle und Verhindernisse, daß ich wahrhaftig möchte sagen, wir haben das Leben Christi in uns allein in hitziger Begehrung und nicht im Wesen. — Durch fleischlichen und tödtlichen Abgang (so die Seele ihren beschwerenden Leib verläßt) fallen mit ab alle Verhindernisse des Fleisches. Sintemal das Fleisch mit seinen Begierden, Kräften und Anfechtung ist begraben, und wird das ewige Leben durch Jesum Christum unzählicher Weise reiner, lichter, gesammelter, vollkommlicher, denn es allhie gewesen ist. Derhalben möcht Einer mit Recht sagen: seelig sind die Todten, die u. s. w. Apokal. 14. Warum sind sie seelig? Darum, daß ihr ewig Leben weniger Finsterniß und mindere Verhinderniß hat, denn es allhie im Fleisch hatte. Derwegen sollen wir uns nicht um unsre verstorbenen Freunde in Christo bekümmern und betrüben, sondern mehr erfreuen, daß sie der mannichfaltigen Bürden und hinderlichen Arbeit entgangen und aus ihrem Gefängniß erlöst sein. — Seelig sind sie, daß ihnen nach der dunkeln und finstern Nacht die Sonne in dem Aufgang als in der Morgenröthe scheinet, daß ihnen der Tag Christi morgends zukommen ist. Seelig sind sie, daß ihnen ihr böses, giftiges Fleisch keine bösen Gedanken, keinen eignen Willen, keine Lust in Werken oder Kreaturen mehr zuschieben kann. Nun aber sind sie seelig, warum sprecht ihr Pfaffen, die Seelen seien unseelig, in Jammer, in Elend, in Sünden? Ihr Stand, ihr Leben und Wesen ist besser, denn unser, wiewohl ich sie aller Sünde nicht ledig zähle. Sie sind in starker und hitziger Sehnlichkeit oder Verlangen, und sind gern darin. Warum wollt ihr sie kühlen? Je hitziger und heftiger ihr Leben ist, je mehr sie zu dem allerlautersten ewigen Leben nahen, gleichsam das Licht des Aufgangs, wie vielmehr es dem Mittag nahet, je lichter und klarer es wird; von dem Zunahen wollt ihr sie zurückziehen mit euren Seelgeräts." [1]) Nachdem Carl-

1) Ebendaselbst S. B. 2—3.

stadt sodann mit Berufung auf die Parabel von Lazarus und dem reichen Manne den doppelten Zustand der Abgeschiedenen geschildert, geht er dazu über die Erklärung vom Schooß Abrahams zu geben. „Ich achte, daß die Schooß Abrahä ein Statt oder Stelle sei seiner gebührenden oder sämlichen Kraft. Wenn ich die gebührende Kraft Abrahä ansahe (zu) ermessen, find ich, daß sie übernatürlich gewesen ist, von Gott insonderheit verliehen, und im starken Glauben Abrahä empfangen ist, daß auch alle Söhne Abrahä Söhne des Glaubens und Verheißung genannt sind, auch daß alle, die in seiner Schooß liegen, Söhne aus Gott geboren sind. — Dieweil die Geburt aller Seelen (so in der Schooß Abrahä getröstet sind) von Gott ist, und sie sind Söhne der Verheißung, folgt, daß die Schooß Abrahä ein Begriff und Statt ist der Gläubigen, und daß allein die gläubigen Seelen darin liegen und schlafen, welche durch Christum entschlafen sind. Es folgt auch, daß sie getröstet sind, und sind dem Samen Abrahä gebenedeiet, der Christus Jesus ist, und wird ferner folgen, daß wir uns mit den getrösteten Seelen trösten, mit den fröhlichen erfreuen sollen. Auch folgt, daß sie unsrer Hülfe, unsers Raths nicht bedürfen, denn sie sind in hoher Weisheit und mehr wirklicher Kraft, denn wir sind. Auch wird mehr folgen, daß ihre Liebe, Gerechtigkeit und Erkenntniß schärfer ist und weniger Mangel hat denn unsre Liebe, Gerechtigkeit und Erkenntniß, und ist ihr ewig Leben (welches alle Gläubigen durch Christum haben) grüner und blühender, denn unseres, das wir allhie erlangen mögen. — Gott erfüllt Abrahä Schooß mit Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe und sehnlicher Begehrung nach Gott; denn er Abrahä Schooß voller Kinder macht. Alle, die aus der Schooß Abrahä geboren werden, die sind Söhne der Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe Gottes und vor allem Söhne der Verlanglichkeit und Sehnlichkeit nach Gott." [1]) Zuletzt beschreibt Carlstadt das Fegefeuer, dem er eine dem obigen gemäße Deutung giebt. Er beruft sich darauf,

1) Ebendas. S. B. 4.

daß das Wort Feuer in der h. Schrift oft im bildlichen Sinne genommen wird, und namentlich dem Wort Gottes eine solche brennende Kraft zugeschrieben wird. „Es gebiert Sehnlichkeit, Liebe, Gerechtigkeit, Weisheit und Reuheit des Menschen, sollt es denn nicht brennen, anzünden, fegen und reinigen? Demnach möcht' ich Verlanglichkeit und verzehrende Sehnlichkeit nach Gott (welche aus dem lebendigen Wort Gottes kommen) ein Fegfeuer heißen, und sagen, daß die brennende und hitzige Begehrung nach Gott alles Holz, Heu und Stoppeln in den Seelen verbrenne, und allen Mangel, Rost oder Gebrechen abfege. Ich fürchte, daß etliche Seelen nach dem Tode Mangel und Gebrechen haben in ihrer Liebe Gottes, in ihrer Gerechtigkeit, in ihrer Weisheit, da sie Gott nicht mit ganzem und vollem Herzen lieben, daß ihre Gerechtigkeit noch zu klein, und ihre Erkenntniß etwas zu dunkel sei und so lange dunkel bleibt, als sie Gott nicht im hellen Mittag erkennen, ihr Herz ist vielleicht nicht gänzlich beschnitten, und hat ihr Herz vielleicht etwa eine Unerfahrenheit des Glaubens, und ist vielleicht ihr Auge nicht allenthalb gereinigt. Nun mögen sie Gott nicht sehen von Angesicht zu Angesicht, dieweil sie Unreinigkeit in ihrem Auge haben. — Es mag sein, und ich glaube, daß nicht wenig Seelen sind, die in Zunehmen und Gemehrung ihres Glaubens, ihrer Liebe, ihrer Gerechtigkeit stehen; und haben das insgemein mit uns, daß sie sich sehnen nach Gott und herzliches Verlangen haben, daß sie Gott mit gereinigtem Auge sehen mögen, mit vollem und ganzem Herzen lieben, der doch keins geschieht, ehe alle kreaturischen Dinge und die umständige Finsterniß oder Grobheit vom Auge abgerieben und abgewischt werden. — Nun wollten die Seelen (durch Christum verstorben) gern am lichten Tage sehen und mit vollem Herzen lieben, und daß sie Gott allenthalben erfüllt; sehnen sich danach und haben schmerzliches Verlangen danach, und stehen also in Gelassenheit und geschwinder Langweiligkeit, und werden in langweiliger Sehnlichkeit, als die versengten und verbrennten Bäume, von welchen die Blätter, Moos und die Rinde sich abdöhren und

abschälen, also, daß sie ihre klare und weiße Stämme zu Licht bringen; denn ungezweifelt die hitzige und inbrünstige Sehnlichkeit nach Gott ist in uns als ein Feuer, das unsere eigene Seele, die Welt und alles das, das weltlich ist, in einen gestrengen Haß und grimmigen Neid bringt, und macht, daß uns unsere Kräfte, Weisheit, Begierden und Werke, als ein Feind werden, den wir fürchten und stets fliehen wollen; und also ist diese Sehnlichkeit in uns ein Fegefeuer, welches durch Neid und Haß eigener Seele alles, das unser ist, verderbt und zu nichte macht. Aber das Feuer wird in unserm betrübten Leben oftmals gedämpft, und hat einen steten Kampf mit unserm Fleisch, darum kanns nicht so hitzig sein, als in den Seelen, die ihren Rock und Bekleidung ausgezogen haben, und schlafen von aller Außerkeit; aber ihr Herz wachet, und höret, was der Geist Gottes in ihnen spricht und lehret, und werden der Ursachen halber viel tausendmal hitziger in der Sehnlichkeit nach Gott, denn wir. Derwegen mag ich eine solche ängstliche Sehnlichkeit zu Gott in den Seelen ein Fegfeuer nennen, wiewohl sie getröstet sind, und ein theuer göttlich Leben haben. Wir arme Leute erkennen Christum im Finsterniß und in der Nacht, daraus kommt eine kleine Sehnlichkeit. Die Seelen sehen die Sonne, das ist, Christum früh aufgehen; derhalben ist ihre Sehnlichkeit in unzähliger Weise heftiger und geschwinder, denn unsere Verlanglichkeit. — Demnach muß das Fegfeuer ein klar Auge, das ist, rein Urtheil und Erkenntniß machen, und zu voller Liebe und Gerechtigkeit führen, das ist, ein aufgekeimt Erdreich, das am Wasser ist, und, wann sich die Erde, das ist, der Geist durch solche Bewegniß aufthut und ist ganz dürr, so kommt Gott und verläßt es mit nichten, sondern erfüllt es mit seiner Majestät und Glorien, und macht es im Abgrund satt und voll. Daraus verstehet ihr, wie die sehnliche Begehrung nach Gott ein Fegfeuer mag genannt werden, und wie dasselbe Feuer dürr und hitzig macht und alle Werke angreift, und alles verbrennt, das hölzern, heuisch und stupfelich ist, sonderlich in den Seelen, in welchen es eine volle unverhinderte und

großblickende Gluth hat. Es ist auch angezeigt, daß ein solches Fegfeuer nicht ohne Neid und Haß eigener Seelen und Tadelung der guten Werke geschieht, und daß es niemanden kühlen soll, wiewohl es die Seelen ängstet. Dieß mag das Feuer sein, von welchem Paulus schreibt 1. Cor. 3, 13. Nun kann es urtheilen, so ist es vernünftig, weise und geistlich. Gleich als der eine geistliche Weisheit hat, der alle Dinge urtheilt oder schätzet, und nimmt eines an, das andere verläßt er, also thut das vernünftige Fegfeuer, das ist, die brennende Sehnlichkeit zu dem Heil, welcher Jesus ist, wenn dieselbe sehnliche Begehrung giebt Unterschied zwischen Werken und Werken. Findet sie Holz, Heu oder Stoppeln, so zündet sie dasselbige an, und muß der Mensch einen Schaden leiden, das ist, Verzug haben, und in der langweiligen Sehnlichkeit so lange bleiben, bis die Seele, bis ihr Auge, bis ihr Herz, bis ihr Werk genugsam rein und sauber geworden, und sie durch solche Bewegniß recht aufgethan und bereit ist Gott mit seiner Majestät einzunehmen. Dieß Fegfeuer macht nicht unseelig, sondern seelig. Es hat auch den Tag des Herrn Jesu Christi, in welchem alle Werke offenbar werden. Denn Christus geht solchen Seelen auf in der Morgenröthe mit seinen Schätzen und Gaben, die uns zum Theil verborgen sind. — Daß ich von den Seelen habe gesagt, nämlich, daß sie in hitziger Sehnlichkeit oder großer Begehrniß nach Gott stehen, das will ich von den Seelen gesagt haben, die allhie Christum haben lernen erkennen und sind durch Christum entschlafen. Aber von den Seelen, die wenig Urtheil Gottes und Christum nicht wohl erkannt haben, habe ich nichts geredet. Ich halte es dafür, daß sie dort studiren und lernen müssen (sind sie anders versehen zur Seeligkeit) und erlernen alle wahren Urtheile und Sentenzen, welche Gott will haben erkannt, ehe er sie in Himmel nimmt. — Es wird ihnen aber eine Stunde schwinder und schwerer, denn hier etliche Jahre, weil sie alles Leiden oder Thun ohne Verhinderniß leiblicher Zufälle leiden oder wirken. Auch wird sie der Geist des Schlafs oder der durchbeißenden Ohnmächtigkeit (welchen man

spiritum compunctionis nennt) in unvergleichlicher Weise geschwinder anfassen, durchstechen und umtreiben, von welchem Jesaias 29 schreibt, und welchen David erlitten hat, als er sagt: mein Herz ist in mir um und um gelaufen, so wie einer, der den Schwindel oder das Umdrehen leidet, und hat mich meine Kraft verlassen und das Licht meiner Augen ist nicht mehr bei mir Ps. 37. Es möchte auch kommen (welches Gott am besten weiß), daß Zeiten die ungelehrten Seelen also umhergingen, und daß etliche in solchem Bewegniß und Aengsten ihrer Unwissenheit rasen, daß sie nicht wissen, ob sie verdammt seien oder nicht. — Ein Theil Seelen stehen in Verwunderung und haben nicht solche große Noth, als die, so den Geist der Ohnmächtigkeit leiden; dieselben kommen auch eher in Gottes Kunst, denn die nächst berührten. Welcher aber der gräulichen Angst und den Geist der Ohnmächtigkeit nicht will fühlen, der gedenke, daß er hier fleißiglich studire, und Gottes Wort gründlich begreife und einnehme und bewahre, so wird er bewahrt. Denn es wird ihn nichts aus Unwissenheit führen denn göttliche Kunst und Weisheit, sonst mag ihn weder Werk noch Messe, noch Geld, noch einigerlei Sache fördern und aus dem Geist der Ohnmächtigkeit oder aus Verwunderung in Stillheit, Trost und Frieden bringen."

Wir haben diese Auszüge zugleich deshalb so ausführlich gegeben, um eine anschauliche Kenntniß von der Sprachweise und dem Ideenzusammenhange Carlstadts zu verschaffen. Was aber daraus zunächst hervorgeht, ist die hier stark betonte Behauptung von einem subjektiven Moment in der Seele des Menschen, welches, wesentlich ethischer Natur, die mystische Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Er nennt es in jener Schrift, Sehnlichkeit oder hitzige Begehrung und Verlangen nach Gott, in andern Schriften identifizirt sich ihm dieses Moment völlig mit dem Glauben; dabei wird denn dieser ursprünglich reformatorische Begriff in einen völlig neuen Sinn umgewendet, wodurch er von aller in ihm liegender Beziehung auf eine objektive Realität entkleidet, auf die subjektive Empfindung des

Göttlichen in der Seele des Menschen beschränkt wird. So heißt es schon in der im Jahre 1523 geschriebenen Schrift: „Von Engeln und Teufeln, ein Sermon," S. C.: „Siehe, Gott pflegt durch seine Kräfte in Grund unsrer Herzen ab (zu) steigen, und sich selbst nach seiner abgehenden Kraft (zu) offenbaren und aus (zu) sprechen. Alles durch seinen lebendigen Mund, der ein einblickendes Licht ist und lässet sein Werk im Grunde der Seelen, und dasselbe Werk heißet der Glaube, welcher eine Erkenntniß Gottes ist, und verheirathet das Herz mit Gott, und das Herz wird bald stark und wundersam und voller Freuden, es verstehet und liebet Gottes abgehende Kraft, die es verstanden hat, und thut ihm Ehre, und schätzet die erkannte Kraft über alles, das sein Herz erkennen kann, und fasset das Perllein, und giebt alles, das er besitzet drum, und verlässet alle seine Habe für das, und darin hat Gott Wohlgefallen, und in demselben wird Gottes Namen heilig, seine Ehre groß und voll." Ganz besonders aber ist dieser Begriff näher erläutert und mit der ganzen mystischen Grundanschauung in die innigste Verbindung gesetzt in einer andern im Jahre 1524 geschriebenen Schrift.[1]) Hier wird der rechte, wahre Glaube von dem Mittelglauben, wie ihn Carlstadt nennt, und worunter er wahrscheinlich den historischen Glauben versteht, scharf unterschieden. „Der obgedachte Mittelglaube (S. A. 3, b) welcher ist ein herzloses Erkenntniß Gottes und göttlicher Wahrheit, zeiget das an, daß ihrer Etliche unter den vermeinten Erkennern Gottes Gott verstanden, als Paulus sagt, die ihm doch aus ihrem wurzellosen Glauben keine schuldige Ehre gaben, und

---

1) Ihr vollständiger Titel ist: „Wie sich der glaub und unglaub gegen dem liecht und finsternus, gegen warheyt und lügen, gegen Gott und dem Teuffel halten. — Was der frey will vermöge. — Ob man als bald glaub, als man Gottes warheyt gehöret. — Von dem einsprechen Gottes. — Wer augen hat der wirt mercken, was die sünd in den heyligen geyst. — Item, Wenn man tauffen. — Item, wie ein erleuchtes und hohes leben des Christen ist. — Die rauhen Christen seind in dem kleynen ungetrew und ungelassen, wie möchten sye in dem großen gelassen und getrew sein. Andres Carolstatt."

thaten das darum, daß sie unweise waren." Und an einer andern Stelle:[1]) „Der rechte Kleinglaube macht nicht seelig, ehe er unser Herz in die aller kleinste Kleinheit und tiefste Niedrigkeit führt, und uns als ein klein Kindlein macht. Aber dennoch will Gott den kleinen Glauben nicht verlassen, noch von dem Himmel stoßen, so wenig Christus irgend einen kleinen Glauben verlassen hat. Drum ist der kleine gerechte Glaube weit über dem Mittelglauben. Denn der rechte Kleinglaube ist ein Fünklein des großen feurigen Glaubens und seiner Natur. Aber der Mittelglaube ist von Jugend auf mit seiner Größe und Kleine dem rechten Glauben ungleich, muß auch abfallen und weichen, wenn der rechte Glaube einfällt. Wie aber der Mittelunglaube nicht verdammt, also auch kann der Mittelglaube nicht seelig machen. Es ist ein Ding, ein Mittelglaube und ein Mittelunglaube, nach der Seeligkeit zu reden, wiewohl viel Unterschieds darunter ist. Es ist nicht möglich, daß Einer in dem Mittelglauben seelig werde; es ist aber wiederum auch wahr, daß keiner in diesem Unglauben verdammt wird; denn dieser Glaube und Unglaube sehen den Kern göttlicher Gerechtigkeit nicht an im Grund, sondern in der Schaale oder Rinde; darum kann sie Gott nicht verdammen." Den Zustand der Seele, wo sie in dem Mittelglauben steht, beschreibt er als den eines unentschiedenen Schwankens. „Die Mittelzeit und Wesen ist eine Zeit und Wesen der Verwunderung und Beweglichkeit, in welcher das Schiff hin und her, die Seele auf und niederfährt, kommt aber nicht eher ans Ende oder in der äußersten Gegensätzen einen, ehe es an den erkannten Eckstein trifft, welcher den Verdammten zum Anstoß und Fall und Unlust, aber den Auserwählten zum Fels und Leben liegt."[2]) Die Entscheidung entsteht durch einen Zusammenstoß der durch göttliche Offenbarung bewirkten Erregung mit dem subjektiven Seelenzustand des Menschen, der je nach dem Grade der Empfänglich-

1) Ebendas. S. A. 4.
2) Ebendas. S. A. 4. b.

keit für göttliche Einwirkung langsamer oder schneller zum Ziel kommt. In folgender Stelle wird dieser Prozeß näher beschrieben: „Ein Jeglicher wird nach seinem Pfund aufs Höchste und Härteste bewegt werden, ehe er bereit wird, das Werk der Seeligkeit zu leiden. — Der beweglichen Dinge sind viel und unzählig. Es ist der ungeschaffne und geschaffne Wind. Der ungeschaffne Wind ist Gottes Geist, welcher auf den Wassern schwebet; der bläset in die geschaffenen Wasser, so die Erde umringeln, und machet, daß sie sich so hoch aufheben, daß der Seele Grund blos und die Gerechtigkeit aller unständigen Parabolen ledig wird. Der Geist spaltet den steinernen Geist und das harte Herz, und giebt einen neuen Geist und neues Herz allen denjenigen, die sich durch ihre Bewegniß nach Gottes Gerechtigkeit sehnen. Auch bewegen die großen Wunderthaten Gottes, wenn sie betrachtet werden, denn der Mensch bekümmert und verwundert sich, was sie bedeuten, und kommt danach oft ins Licht und Glauben. Es möcht Einer wohl ein gut Büchlein schreiben von der Entzückung des Gemüths, welche neue unerfahrene Dinge machen. Durch Anfechtung bewegt Gott auch; denn Anfechtung giebt Verstand, es öffnet das Herz, und verzehret die unständigen Grobheiten, und schneidet ab die unschamhaftige Blindheit. Auch giebt Gott den Anfechtern eine Heiligkeit, die er ihnen sonst nicht geben kann. Geschwinde Gedanken treiben die Wasser auch von einander, und sperren die Kräfte auf, und nehmen den Nebel von Augen und das creaturische Getön von den Ohren. Nicht umsonst ist Gottes Wort mancherlei Dingen vergleicht, die alle den Menschen bewegen, den sie anrühren. Es ist ein Feuer, ein Geruch, ein Weyz (?), ein Wasser, ein Hammer, eine Bürde oder Last und ein scharf zweischneidiges Schwerdt genannt. Es offenbaret die Gedanken deß, der es höret, und rühret das Herz an, daß sich's entsetzt, und wirft manchen auf sein Angesicht. Das thut Gottes Wort in Einem mehr und eher denn im Andern, als auch ein Schwerdt eher durch weich Fleisch schneidet und dringet, denn durch hart Gebein. — Wer dann fest ist und erleidet die scharfe göttliche

Gerechtigkeit und nimmt sie an, der besteht. Der sie aber durchhin läßt wischen, der hat keinen Gewinn. Der sich mit der scharfen Gerechtigkeit vereint, der wird gläubig und seelig. Der aber bei seiner angeschaffnen Weisheit verharrlich bleibt, der wird recht ungläubig und verdammt. Aber in mittler Zeit, ehe der Glanz des Schwerdts und die Schärfe göttlicher Gerechtigkeit wird erkannt, steht der Mensch in Bewegnissen, und schlechtem Tauf des Wassers, bis er entweder im Geist getauft wird, oder von erkannter Wahrheit abfällt. — Nun ferner, von den äußersten Gegensätzen zu reden, sollst du merken, daß allein Annehmlichkeit zwischen Glauben und Unglauben scheidet (ich rede von der ausgestrackten Annehmlichkeit, wie du hören wirst); denn alles, das der erste Glaube mit ernster und ausgestrackter Lust und Willen annimmt, gleich dasselbe will der Unglaube nicht annehmen, sondern er nimmt etwas anders dafür an, als Lügen oder geschaffne Weisheit oder eigenen Muthwillen oder seine fürnehmste Eigenschaft, und hält dasselbe für das beste, und bleibt darauf stehen. So oft sie aber einen Gegenwurf antreffen, es sei Licht oder Finsterniß, Wahrheit oder Lügen, alles, das der rechte Glaube mit gestrackter Lust annimmt, dasselbe schiebet der Unglaube mit gestrackter Unlust von sich. Das edle Perllein, welches der Gläubige findet, versteht und annimmt, und dafür alle seine Güter giebt, stößet der Ungläubige in Koth, und fasset ein unnütz Ding dafür. Wo der seeligbare Glaube in ernster Annehmlichkeit ist, da widersteht der verdammte Unglaube in ernster Hinwerflichkeit." [1]) Ueber das Verhältniß des Glaubens zur göttlichen Offenbarung spricht sich eine andere Stelle so aus: „Der wahrhaftige Glaube stehet auf göttliche Wahrheit. Nun muß ein jegliches Werk Gottes aus dem Ursprung ausgehen und herkommen, in welchem das Werk wieder eingeht und hinkommt. Demnach muß Gott seinen Glauben durch seine göttliche Wahrheit in unser Herz schreiben oder eindrucken; das verstehe ich also. Wenn mich Gott will glaubhaftig machen und seinen

---

1) Ebendas. S. B. 1 — B. 2.

Glauben in meine hungerigen und dürftigen Kräfte gießen, so geht Gott ab in mein arm, begierig Herz mit seiner ungeschaffnen und lichten Wahrheit, und offenbaret sich meinem Herzen, daß er ein wahrhaftiger und getreuer Gott ist, und versichert meinen Geist, daß er eigentlich weiß, daß Gott wahrhaftig und getreu ist und daß alle seine Reden wahrhaftig und in sich selber gerecht sind, die Gott redet. Wenn sich Gott also in unserm Herzen ausredet, daß er wahrhaftig ist u. s. w., so drucket Gott ein Werk in unser Herz durch seine ungeschaffene Blicke und göttliches Einleuchten; dasselbe Werk heißet der Glaube, welcher ein liebreiches Erkennen Gottes ist, und die Kunst Gottes oder eine Offenbarung Gottes genannt ist. So lange aber obberührte Offenbarung Gottes Reden heißet, oder das ungeschaffene Einleuchten genennet ist, und dem Vater zugetheilt wird, ist sie die übercreaturische und lichte Stimme Gottes, die nur in dem Inwendigen koset und lehret. Joh. 1, 4. Aber in den creaturischen Geistern, so Gott hören, heißet diese Offenbarung Hören oder Lernen verstehen, und gleich das Werk ist die göttliche Kunst oder Lehre, so Gott mit seinem lebendigen Mund und gleich ein Aussprechen in die Seele eindruckt. Von dieser Offenbarung saget Christus, daß Gott der Vater die hohen Dinge den närrischen Kindern offenbare, welche er den Hochweisen verbirgt Denn Bücher, Buchstaben, Papier und Dinte, Vernunft und Weisheit hindern und fördern gar nicht, es wäre denn, daß ein Mensch in hoher Gelassenheit Schrift lesen oder hören thät, wie Cornelius Petrum höret. Auch müssen alle Offenbarungen der Dinge, so uns Gott offenbaret, in dieser Weise geschehen, nämlich alle Kräfte der Gottheit, aller Personen Christi und aller Schätze Christi. Eine solche Offenbarung der Gottheit und der Theile oder Kräfte Gottes ist der Glaube, von welchem Christus spricht, daß er seelig macht." [1]) — „Diese Offenbarung (Gottes) ist ein Werk in die Seele ge-

1) Ebendas. S. B. 3.

schrieben, als eine Figur eines Siegels in ein Wachs gedruckt ist. Nun wie die eingedruckte Figur eine Offenbarung ist des Siegels, der eingedrukt hat, und machet uns die Form, Figur, Bildniß und Schrift des Siegels kennen, der eingedrukt hat, den wir doch nicht sehen: also auch versteht unser Herz durch's eingedruckte Werk, welches eine Offenbarung Gottes ist, den Gott, daß er wahrhaftig und getreu ist, den er nicht siehet. Wie auch der Siegel seine Form ins Wachs durch seine Figur ausdrücket, also auch drucket Gott seinen Glauben aus in unser Herz durch seinen abgehenden Strahl seiner Wahrheit, wiewohl weder Gott noch seine göttliche Wahrheit gesehen wird von uns allhier. Ein ander Exempel nimm von dem Wind, den man brausen hört und dennoch nicht siehet. Sein Wesen und Wirkung empfindet der Mensch eigentlich; er weiß fürwahr und gewiß, daß ihn der Wind anblaset und kann ihn nicht sehen. Wenn auch der Mensch vom Winde umgeworfen würde, dennoch könnte er den Wind nicht sehen; aus dem Werk des Windes verstünde er wohl, woher der Wind wehet, und nicht durchs Gesicht. Also auch ist Gottes Stimme dem Winde vergleicht; denn wenn Gott koset oder mit der Seele redet, so höret das Herz Gottes Stimme, und siehet den Gott nicht, der redet. Der Mensch empfindet eigentlich das Zusprechen Gottes, er weiß auch fürwahr, daß er etwas lernet, aber in dem ist etwa großer Zweifel, daß er nicht weiß, wer lehret. Wenn aber der ungeschaffne Wind des Menschen alles Leben umstürzet und gebiert einen neuen Menschen, so versteht der neu geborne Mensch, daß seine Geburt von oben herab kommt, und merket also, wer der Geist ist und woher der Geist fähret; er kann aber den Geist nicht sehen, auch nicht durchs Gesicht erkennen, als durchs Gehör. So gehet es mit aller Offenbarung des Vaters, er offenbaret sich oder seinen Sohn Jesum von Nazareth oder unsere Gedanken und Bosheit oder etwas anderes, und die Offenbarung heißet der Glaube, der an den Offenbarer bindet und anleimet. Es hat aber dieser Glaube viel Namen von den sonderlichen Werken, dadurch er geht, als berührt ist. Jetzt heißet

er Weisheit, jetzt Stärke, jetzt Heiligkeit, jetzt Gerechtigkeit und dergl. — Weil aber Gottes Wahrheit Gott selber ist, so offenbaret er Gottes Wahrheit zusammt die Gottheit selber durch Gehör und Ohren und nicht durch die Augen und Gesichte, bis das Herz volle Lauterkeit hat; darnach muß die Verheißung ihre Vollkommenheit erlangen, die Christus den reinen Herzen verheißet. Also haben alle Rechtgläubigen Gott in seiner Gottheit, Gottes Stimme, Gottes Verheißung erkannt und vor allem gewußt, daß Gott wahrhaftig und getreu. Als Abraham und die andern Rechtgläubigen. Denn wo Abraham Gottes lebendige Stimme, Gottes Zusage und Wahrheit nicht inwendig mit den Ohren der Seele gehört und verstanden, hätte Abraham den Gott, der in den hohen und niedrigen Thälern alle Dinge erfüllet, nicht geglaubt. — Hätte Abraham die äußerliche Rede und Zusagung ohne das innerliche Zusprechen und Verheißen Gottes angenommen, wäre es ihm unmöglich gewesen, einen Frieden mit Gott zu haben. Er wäre eines verstürzten Gemüths gewesen, voller Zweifel, Gleißnerei und Glanzes. *Denn es ist ja ganz unmöglich, daß einer Gottes Freund oder Sohn werde, ohne die inwendige und heimliche Offenbarung Gottes*, als wenig auch das geschehen mag, daß Einer Gottes äußerlich Wort annehmen und für ein Wort des Bräutigams, der Fröhlichkeit, des Trostes und ausgestrackten Lust halte, wenn sich Gott nicht zuvor oder gleich im äußerlichen Gehör mit seinem hellen und lichten abgehenden Strahl offenbaret, so viel, daß er hören kann, wer Gott ist, was er ist, was er will.“ 1)

Wenn in solcher Weise, wie man sieht, das subjektive Moment der Aneignung der göttlichen Offenbarung zur ausschließlichen Geltung gelangt, so wird es nicht auffallen können, daß der Glaube in seiner spezifisch evangelischen Bedeutung, als Ergreifung einer außer ihm geschehenen Heilsthat verloren gehen mußte. Carlstadt kehrt damit wieder zurück zu dem Begriff vom Glauben,

1) Ebendas. S. B 3, b — B 4.

wie ihn die deutsche Mystik aufgestellt hatte; er identificirt ihn völlig mit der Liebe. Dieser Gedanke ist mit besonderer Ausführlichkeit in einer andern kleinen, um diese Zeit geschriebenen Schrift entwickelt, die als Zeugniß, wie selbstständig sich Carlstadt die wesentlichen Grundgedanken aller Mystik angeeignet hat, Interesse verdient.[1]) Hier heißt es S. A. 2. b: „Nun möcht' Einer fragen, welches ist das höchste Werk Gottes, das Gott in seinen Geistern schafft? Antwort. Liebe Gottes ohne Kunst und Verstand ist blind und verführerisch. Glaube oder Kunst Gottes ohne Liebe ist kühl und todt. Darum muß das höchste Werk Gottes eine liebreiche Kunst Gottes sein, welches die Schrift Zeiten Liebe nennt, und schreibet ihr das Werk und die Art der Erkenntniß zu. Wiederum nennt sie das Werk den Glauben, und zählet dem Glauben oder Kunst Gottes die Eigenschaft der Liebe zu, so oft und vielmals man das je sagen muß. Glaube ohne Liebe taugt nicht. Liebe ohne Glauben behagt nicht. Drum ist das rechte Werk ein liebreicher Glaube oder glaubreiche Liebe." Ferner: „Daß die Schrift der Liebe die Eigenschaft des Glaubens und wiederum dem Glauben die Werke der Liebe zumesse, ist aus dem offenbar, daß die Liebe allein etwas ist vor Gott, welche durch den Glauben thätig ist, oder der Glaube, der durch die Liebe geschäftig ist, der ist allein etwas vor Gott."[2]) „Glaube und Liebe haben ein Werk und eine Frucht, dabei sie erkannt werden. Drum hab' ich gesagt, daß der heilige Geist eine Art und Eigenschaft den beiden Tugenden zumisset. — Glaube ohne Liebe achtet nicht das erkannte Ding. Auch ist's ein loser Glaube ohne Urtheil. Derhalben besteht's, daß ich sprach, das allerbeste und edelste Werk, welches Gott in der Seele schafft,

---

1) „Von den zweyen höchsten gebotten der lieb Gottes, und des nechsten: Matthei 22. — wie die rechte lieb zu dem nechsten nicht menschlich, sonder götlich sein, und auß Gottes willen fliessen. Andreas Botenstein von Carolstadt." (Die Vorrede trägt das Datum: Orlamünde den ersten März Anno 1524.)

2) Ebendas. S. A. 3.

ist ein liebreicher Glaube oder eine glaubreiche Liebe. Und es ist ja wahr, (daß) die Liebe zu Christo uns von Christo verständigt, und Christum verstehen macht, als der Glaube. Wiederum ist der Glaube geschäftig und barmherzig, als die Liebe; Christus wohnet auch durch die Liebe in unsern Herzen, als durch den Glauben." — „Nun hat Christus gesprochen, daß das beste und fürnehmste Gebot sei das, du sollst Gott lieben u. s. w. Darum muß ja die glaubreiche Liebe das fürnehmste Werk sein, das Gott je durch sein Gebot hat lassen offenbaren und von den Leuten fordern; demnach ist Gottes Liebe größer, denn alle andern Gaben, und ist über alle, und meistert alle Gaben und das ist wahr; denn die Liebe ist reiner und inbrünstiger denn alle Werke Gottes, und versenket den Liebhaber tiefer in Gott, mit größerer Einigkeit, denn indert (irgend) ein ander Gottes Werk. Es ist auch kein Werk, dadurch sich der creaturische Geist seiner minder annimmt, denn das Werk der Liebe. Liebe trägt in das, das geliebt ist, und steht in demselben, und der Liebhaber sieht sich nicht selber an, als in andern Gaben, und die Seele findet sich weniger, denn indert in einer Gabe. Auch ist Gottes Liebe tapferer, kecker und durchdringender, denn die andern Gaben oder Werke Gottes. Darum ist sie billig das fürnehmste und edelste Werk Gottes." [1]) Ueber den Zusammenhang der Gottesliebe mit der Nächstenliebe drückt sich Carlstadt so aus: „Ursach und Ursprung der Liebe des Nächsten ist diese: Gott ist die Liebe selber, und seine Liebe ist eine selbstständige und ungeschaffne liebhabende Kraft, die den Grund der Seele, das ist, das aller inwendigste anrühret, und offenbaret Gott und sich, und lernet den geschaffnen Geist, Gott und sich selber verstehen, als die abgehenden Strahlen der Sonne sich einem Auge offenbaren, welches sie treffen und anblicken, und lernen sich und die Sonne verstehen. Nun ist das in dem ungeschaffnen Wesen göttlicher Liebe begriffen, daß Gott seine auserwählten Creaturen lieb hat; das beweiset Gott

1) Ebendaselbst S. A. 4. b.

durch die Sendung und Menschwerdung Christi. Derhalben, wenn sich die göttliche Liebe in eines Menschen Herz offenbart und ergeußet, so lehret sie auch die Liebe des Nächsten und machet liebhaben alles, das Gott liebhat, als auch der Glaube Achtung hat auf alles, das Gott zusteht." [1]) Unter der Ueberschrift: Wie Gott die Liebe schafft? heißt es: „Gott pflanzet seine Liebe oder solche gestrenge Lust nach sich in das Herz, zum ersten mit kleinen Fünklein ein, das ist, Gott läßt zuerst kleine Fünklein seiner Liebe einfließen und aufgehen in der Seele, und er steht seinem Werke bei, und schüret zu, bis es zu einem großen Feuer wächset, bis auch das allerkleinste Körnlein des Senfkörnleins aufwächset und ein großer Baum wird, der die Vögel des Himmels und Gemeinschaft der Engel ertragen kann. Diese Fünklein sind herzliche Begehrungen zu dem aller besten Gut, welche das Gut als Gut in seiner Lauterkeit begehren, und suchen es nicht, sam (wie) ihr Gut; wenn sich das Herz nach Gott anfahet zu sehnen und verlangen, so hat es Gottes Werk empfangen und soll gewiß sein, daß ihm Gott weiter helfen wird, der ihm gnädiglich solche Fünklein bescheeret hat, die das Herz zu Gott reizen, und nach Gott machen sehnen und verlangen. — Der Geist der Furcht Gottes legt den Grund in der Seele und macht das Herz aller Schätze Gottes empfänglich, derselbe Geist pflanzet ins Herz solche edele Seufzergedanken und sehnliche Begehrungen nach Gott, und machet einen Grauen wider alles, das böse ist. — Dieser Geist ist ein Anfaher liebreicher Weisheit Gottes, und lehret die selbstständige und abgehende Kraft göttlicher Liebe verstehen, und wenn er gemacht hat, daß der geschaffne Geist Gottes Liebe versteht, so rücket er ihn wiederum in Gottes Liebe, das ist, wenn sich Gottes Liebe gegen den Menschen mit ungeschaffnem Licht offenbar macht, so kann die Seele wiederlieben nicht lassen. Denn sie muß Gott wiederum lieben. So lieben wir Gott nicht erstlich, sondern er hat uns zuvor lieb gehabt. Das muß zuerst klein sein; denn das ungeschaffene Licht göttlicher Liebe, das

1) Ebendas. S. B. 2, b.

Gott ist, kann sich einem blöden Auge nicht mit vollem Licht und in heller Klarheit weisen. Ein unrein Auge kann Gott nicht sehen; ein krankes mag das klare Licht nicht leiden. — Derhalben sollst du wissen, daß der Mensch vor allem bereit und geschickt werden muß zu empfahen das edle Werk Gottes. — Wie wird dann das Herz und die Seele bereit? und wie heißet die Bereitung? Antwort: Diese Bereitung heißet das Ganze der Seelen und Herzen; wenn die Seele oder Herz ganz wird, so wird sie zu dem Werk bereit. Ganzheit ist die Bereitung; Theilung ist der Gegensatz und Verhinderniß. Denn willst du wissen, warum sich Gott lässet hindern zu schaffen ein Fünklein seines allerbesten Werks in deiner Seele, sage ich dir, darum, daß dein Herz oder Seele nicht ganz ist, sondern zertheilet und zerstreuet. Denn wo Mannichfaltigkeit ist, da hat das Einfaltige nicht Statt, und wo da herrschet, das viel ist, da mag nicht herrschen, das einig Eins ist. Die Seele vermag nicht zweien Herren gefolgig sein. Der Creaturen sind viel, Gott ist allein das Eine; welcher an creaturischen Dingen klebet, der kann des hohen Werks Gottes nicht fähig oder begreiflich sein. Das dich an das Eine bindet, und mit dem, das Eins ist, vereinet, das ist Liebe Gottes. Derhalben sprach Moses, als er von Gottes Liebe wollte reden: „„Höre Israel, dein Gott ist Einer.““ Er macht eine kurze Vorrede an Gott, nämlich, daß Gott ein einiges Eins ist, und setzet danach das Gebot der Liebe, daß man wissen sollte, daß Gottes Liebe auf das Eine steht. Welcher der Mannichfaltigkeit feind wird, und verlässet das, das seine Seele zerspaltet und zertheilet, der wird ein einiges Ganze, und kommt in seine einige Inwendigkeit und Ganzheit, und mag das edle Werk Gottes an sich nehmen. Kannst du das nicht verstehen, so merke darauf, daß das Herz blos muß werden von allen creaturischen Kleidern oder Bildnissen, das ist, das Herz muß werden beschnitten, wenn es göttliche Liebe will empfahen. Gott muß die Verstopfungen und Vorhäute des Herzens abhauen und die Seele beschneiden

bis auf ihre Klarheit, da sie nichts, denn Seele ist, und ein ganzer Grund, den Gott mit Umgraben und Auswerfen der creaturischen Dinge findet und zeiget." [1])

Aus allen den angeführten Stellen muß es deutlich sein, daß Carlstadt trotz seiner an eine pantheistische Auflösung der Persönlichkeit in Gott streifenden Behauptungen das subjektiv-ethische Moment entschieden festhält. Eben dieß ist es nun auch, was er in der Lehre vom Abendmahl geltend macht. An und für sich konnte ihm die äußerliche Feier des Sacraments keinen Werth haben; seine dualistische Scheidung von äußerlicher Uebung und innerlicher Wirkung des Geistes ließ es nicht zu, daß er in jener eine nothwendige Vermittlung zu dieser anerkannte. Auf der andern Seite entsprach das, was Christus selbst beim Johannes Cap. 6. von dem segensreichen Genießen seines Leibes und Blutes aussagte, und was die Kirche von jeher als die Wirkung dieses Sakraments in Gebeten und Gesängen gepriesen hatte, sehr wohl seinem mystischen Sinn. So wollte er denn den sakramentlichen Genuß festhalten, ohne ihn an die in der Kirche geübte sakramentliche Feier zu binden. Ihm ist daher der sakramentliche Genuß des Leibes Christi nichts weiter als eine Steigerung der subjektiv-geistlichen Empfindung des Glaubens. Christum essen ist ihm eine inbrünstige Erkenntniß Christi haben, einen geistlichen Geschmack seines Lebens empfinden. „Ihr sollt das Brot und Blut des Herrn genießen," sagt Carlstadt [2]) „zu seinem Gedächtniß, das ist, ihr sollt ein herzfreundliches Gedächtniß des Leidens, des Todes und Opfers Christi haben, wie einer eines lieben Bruders gedenken möchte, der ihn vom Tode durch seinen Tod erlöst hätte,

1) Ebendas. S. B. 3, b. — C. Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, wie sehr diese Carlstadt'sche Vereinfachung und Verinnerlichung der Seele, um sie zur Empfangnahme der göttlichen Liebe befähigt zu machen, an die Neuplatonische ἅπλωσις und unsere Darstellung von dem ersten Stadium des mystischen Prozesses erinnert. Vergl. S. 24 u. 52.

2) In der Schrift: „Von dem Priesterthum und opfer Christi. Andres Carolstat. Gedrukt zu Jhen in Döringen. anno 1523. Am 29 Tag Decembris." S. D. 4.

und für ihn gestorben. — Der Name und Gedächtniß Christi soll euch dazu anzünden und bezwingen, deß ihr zuvor indächtig gewesen seid. — Aber das heißt nicht Christum aufs neue opfern, sondern ihm danksagen, und Gedächtniß des Leidens und Opferns Christi haben, und sich durch das freundliche Erkenntniß Christi, des Priesters und seines Amtes in Christum versenken und in Christo bleiben." Ferner: „Alle, die Christum in seiner Gerechtigkeit herzlich erkennen, die begehren, daß sie seiner Gerechtigkeit genießlich würden und lieben doch Christum nicht mit Findung eigener Seele, sondern mit gestrakter Liebe, und wollten gern alle ihre Ungerechtigkeit durch Christi Gerechtigkeit ablegen, und sich durch Christum Gott dem Herrn vereinigen und wohlgefällig machen. Wenn sie diesen Verstand von dem Vater gehört und gelernt haben (der allein zeuget und an Christum bindet), so freuet sich ihr Herz und lobsinget Gott und Christo und hat hitzige Begehrung zu einem solchen Priester zu kommen, seine Weisheit, Friede, Gerechtigkeit, Gehorsam und Gericht und alles von ihm und durch ihn (zu) empfahen, das einem Priester zugehöret." [1]) Endlich in einer andern etwas später erschienenen Schrift, die direkt gegen Luther gerichtet ist, heißt es [2]): „Das Essen des Fleisches Christi ist ein inwendiger Schmack des Leidens Christi. — Christum also empfahen heißt Christum annehmen, das ist, Christum herzlich und brünstiglich erkennen. — Ob Einer das Sacrament in Ewigkeit nicht nähme, er würde doch dennoch seelig, wenn er sonst gerechtfertigt wäre. Aber Seeligkeit erlangen, ohne den Schmack Christi ist unmöglich; es mag auch keiner gerechtfertigt werden, ohne die Kunst (d. i. Erkenntniß) Christi. Das Sacrament ist nicht von nöthen, das Erkenntniß Christi ist von nöthen. — Die Gottverkündiger reden mit Chri-

1) Ebendas. S. B. 2, b.

2) „Dialogus oder ein gesprech Büchlin. Van dem grewlichen und abgöttischen mißbrauch, des hochwirdigsten Sacraments Jesu Christi. Andres Carolstat. 1525." Abgedruckt in Walchs Ausgabe von Luthers Werken XX. S. 2878 u. ff. Vgl. S. 2900.

stus Rede und sagen: spiritualiter, d. i. geistlich müssen wir des Herrn Fleisch essen. Sacramentaliter ist es nicht mehr nutz, denn das natürliche äußerliche Fleisch Christi. — Welcher ein inbrünstig Gedächtniß hat des übergebnen Leibes Jesu Christi, und begehret das äußerlich in der Gemeinde zu beweisen in dem, daß er des Herrn Brot essen will, der ist würdig des Herrn Brot zu empfahen, als Christus spricht: das thut zu meinem Gedächtniß. Welcher nicht das rechte Gedächtniß Christi hat, der ist nicht geschickt, als ihn Christus geschickt haben will."

Bei dieser Ansicht, welche eine nothwendige Consequenz aus dem spiritualistischen Dualismus Carlstadts war, konnte eine eigentliche Sacramentsfeier als integrirender Theil kirchlicher Funktionen nicht mehr Statt finden. Die übergreifende Macht kirchlicher Objektivität, die der Subjektivität in ihrer schrankenlosen Freiheit nicht blos Grenzen setzt, sondern die sie selbsterzeugend bestimmt und trägt, war verloren gegangen und an ihre Stelle der unruhige Wellenschlag subjektiver Gemüthszustände getreten. Ja selbst das, was Carlstadt in der letzten Stelle als Motiv zur Begehung des äußern Sacraments hinstellt, das Verlangen den innern Glauben vor der Gemeinde zu beweisen, ist nur da von Werth, wo die Gemeinde in der Sacramentsfeier eine naturgemäße Aeußerung eines erhöhten innern Glaubenslebens sieht, also unter Voraussetzungen, die bei der allgemeinen Durchführung jener dualistischen Scheidung von Aeußerem und Innerem gar nicht vorhanden sind. Es ist nur ein Schein von Objektivität dem Sacrament gelassen, entstanden aus dem Reflex der traditionellen Geltung desselben in dem allgemeinen Bewußtsein. Eine solche, die Kirche in ihren Wurzeln angreifende Lehre konnte nicht anders als im vollständigsten Umsturz aller bisherigen kirchlichen Ordnung sich durchsetzen; dabei blieb nur die Bewährung durch die Schrift, als die einzige für jene Zeit unübersteigliche Schranke übrig. Carlstadt versuchte sie, aber wie er schon sonst die seltsamsten Auslegungen als Beweise für seine Behauptungen aufgestellt hatte, so verfiel auch hier sein grübelnder, dem gesunden Verständniß

entfremdeter Geist auf die abenteuerlichste und willkührlichste Erklärung der Einsetzungsworte. Wir übergehen sie hier, weil sie hinlänglich bekannt ist. Die gewaltsame Art, wie hier die eng verbundenen Worte des Herrn auseinander gerissen werden, verliert einigermaßen das Auffallende, wenn man sich erinnert, worauf sich auch Carlstadt vielfach beruft, daß damals nach Luthers Vorgang die Worte Christi zu Petrus: Du bist Petrus u. s. w. in ähnlicher Weise erklärt wurden. Nichts desto weniger bleibt diese Erklärung verbunden mit der Art, wie sie Carlstadt zu begründen sucht, ein vollgültiges Zeugniß für seinen verworrenen und von unklaren Ideen beherrschten Geist, und er hat den Spott reichlich verdient, den Luther über diese seine Erfindung ausgeschüttet hat. [1])

1) Damit man sehe, daß Luther nichts hinzugesetzt, indem er Carlstadts Erklärung durchnimmt, fügen wir hier die Hauptstelle darüber an aus der Schrift: „Ob man mit heyliger schrifft erweysen müge, das Christus mit leyb, blut und seele im Sacrament sey. Andres Carolstatt.“ Sie steht S. D. 3, b: „Zum andern brechen diejenigen die Schrift, so Christus Wort also führen: Das Brot ist der Leib. Denn Christus hat das nicht gesagt. Das aber sagt er: Nehmet und esset, das ist mein Leib, welcher für euch gegeben wird, das thut in meinem Gedächtniß. Daraus aber folget mit nichten nach dem schriftlichen Laut zu reden anderes, denn daß Christus Leib der Leib sei, welcher für die Welt gegeben werden muß, und daß wir sein Brot in seinem Gedächtniß nehmen und essen sollen. Daß aber das Brot der Leib Christi sei gewesen, kann man nicht allein aus dem schriftlichen Inhalt nicht verstehen, sondern es ist wider die Eigenschaft griechischer Zunge. Erstlich, es ist wider die Punkte und Unterscheidung der Rede; denn dieser Vers: Das ist mein Leib, der für euch u. s. w., der ist mit Punkten von dem vorigen Vers abgesondert. Dazu fahet er mit einem großen Buchstaben an, als du in dem Luca sehen kannst. Ueber das weiß man, daß ἄρτος griechisch zu teutsch Brot generis masculini ist, und τοῦτο generis neutrius, daß sichs nicht besser fügt, wenn ich sage: hoc est corpus, als wenn ich zu latein spräche: istud panis est corpus meum. Zum letzten bedeutet das Demonstrativum τοῦτο etwas sonderliches, nämlich den Leib, auf welchen der Täufer Johannes deutet, als er sprach: Nimm wahr, der ist das Lamm, welches die Sünde der Welt hinträgt. Also lautet auch dieser Vers: hoc est corpus, also, dieß ist der Leib mein, welcher für euch gegeben wird. Christus hat auch durch solche Worte von seinem Leiden gesagt, daß er seinen Leib für uns übergeben würde; das mußte er thun. Denn die Propheten weissageten zuvor von seinem Leiden und Leib. Danach kam Johannes, der mehr denn ein Prophet war und deutet auf Chri-

Es liegt nicht in der Absicht unserer Darstellung, eine ausführliche Lebensgeschichte Carlstadts zu liefern. Wir begnügen uns daher nur, die Hauptmomente daraus mit besonderer Beziehung auf dasjenige, was zur Charakteristik der ihm eigenthümlichen Geistesrichtung dient, hervorzuheben. Obwohl er sich bei seinem Fortgang von Wittenberg nicht völlig von aller Verbindung mit der Universität lossagte [1]), so fühlte er doch

stum und sprach: Der ist der, von welchem ich gesagt, der größer ist und mehr denn ich, der die Welt erlöset. Letzlich muß Gott auch durch Christum seinen Sohn reden und sagen, Ich bins, Ich bin der Messias, sprach Christus. Ich bin der Sohn Gottes; ich bin der, welchen der Vater in diese Welt geschickt. Ich muß sterben; sehet, dieß ist mein Leib, welcher für euch gegeben wird."

1) Wir finden ihn sogar noch im J. 1523 das Amt eines Dekans bekleiden. Doch kann dieß nur im Wintersemester 1522—23 gewesen sein; dem ein von Th. Münzer an Carlstadt gerichteter Brief vom 19. Juli 1523 setzt seine Anwesenheit in Wörlitz voraus. Vgl. Seidemann, Th. Münzer S. 129. Die Nachricht von jenem Dekanat Carlstadts ist ersichtlich aus einer Notiz über das Doctorat von Joh. Draconites in den Unschuld. Nachrichten v. J. 1734 S. 898. Hier heißt es: „Er ist zu Wittenberg 1523 und also im 29. Jahre seines Alters Theol. Doctor worden mit Jo. Culsamero, Casp. Glacio und Jac. Ottone und zwar unter dem promotore Andr. Carlstadio, welches einer unsers Mittels aus dem Decanatsbuch der theol. Facultät zu Wittenb. ausgezeichnet hat." Da Draconites bald darauf Prediger in Miltenberg wurde, und schon den 8. Sept. 1523 von dort vertrieben ward, so muß sein Doctorat in den Anfang des Jahres fallen. Vergl. Strobel Neue Beyträge zur Literatur IV. I. Stück Nürnb. 1793. S. 24 u. ff. Strobel bezweifelt die Richtigkeit des Jahres 1523, und will dafür 1522 annehmen, doch ist das Dekanatsbuch wohl eine zuverlässige Quelle. — Bei dieser Gelegenheit war es vermuthlich, wo Carlstadt sich weigerte, die Doctorwürde zu ertheilen, was Luther selbst mit angehört zu haben, bezeugt in einer eigenhändig zugeschriebenen Zuschrift in die akademischen Matrikel. Vgl. Köhler a. a. O. S. 68. Ich schließe dieß aus folgender Aeußerung in der von Valentin Ickelschamer zu Rothenburg herausgegebenen: „Klag etlicher brüder: an alle christen von der grossen ungerechtikeyt und Tirannei, so Endressen Bodensteyn von Carolstat jetzo vom Luther zu Wittenbergk geschicht." S. B.: „Dabei besieh auch, was du thatest, da du noch Doctores zu Wittenberg halfest promoviren, da ihr euch Allergenügde und Vollkommenheit göttlichen Worts und des Evangeliums berühmtet, da du bei warest, riethest, und wie ich hörte, schier zwangest, daß Culshamerus und Joh. Daco die Larven des unchristlichen Doctorats anzogen." Vgl. Erhard in Ersch und Gruber Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste XX. Unter d. W. Culs-

bald, daß hier der Boden für seine Wirksamkeit nicht sein könne. Um so mehr suchte er ihn anderswo sich zu verschaffen. Die Beschäftigung des Landlebens konnte ihm auf die Dauer nicht zusagen; ohne Zweifel hatte er auch wohl nie die Absicht gehabt, sich bleibend auf dem Lande niederzulassen, sondern er betrachtete diesen Aufenthalt, zu dem er vielleicht durch Familienverhältnisse gekommen war [1]), nur als eine bequeme Gelegenheit, um sich von seiner mißlichen Stellung in Wittenberg loszumachen. Während dieser Zeit war er für die Durchführung seiner Ideen nicht unthätig, wenngleich mehr im Verborgnen. Nicht allein schrieb er einige mystische Schriften, sondern er suchte auch in der Verbindung mit Geistesgenossen seinen Anhang zu verstärken. Hier tritt nun ein bis dahin wenig bemerkbarer Zusammenhang Carlstadts mit den Zwickauer Propheten hervor. Während er früher, als er noch in Wittenberg an der Spitze der Bewegung stand, sie wenig beachtet zu haben scheint, lebte jetzt, nachdem er sich von jeder größeren Wirksamkeit abgeschnitten sah, die innere Sympathie zu jenen seinem Geiste an sich so verwandten Erscheinungen des religiösen Lebens in ihm auf. Wie weit er direkt Schritte gethan, um sich ihnen anzuschließen, läßt sich bei dem Mangel sicherer Nachrichten nicht mehr ausmitteln; nur so viel ist gewiß, daß wir ihn schon seit dem Ende des Jahres 1522 in vertraulichem Briefwechsel mit Thomas Münzer, dem Haupte dieser für den Augenblick zersprengten Bewegungsparthei, finden, [2]) und

---

heimer. Erhard läßt übrigens bei dieser Promotion Justus Jonas das Dekanat führen, vermuthlich nach der Angabe der Suevus.

1) Sein Schwiegervater besaß in der Nähe von Segrehna ein kleines Gut. Vgl. Köhler a. a. O. S. 72. Das, was er bezog, war indeß nicht dieses, sondern ein ihm eigenthümlich gehöriges, was er sich schon im Jahre 1522 erworben hat. „Deducam te in novum meum hospitium, quod in rure comparavi" schreibt er d. 21. Dez. 1522 an Th. Münzer. S. Seidemann a. a. O. S. 128.

2) Vgl. Seidemann a. a. O. S. 127—130. Die Art, wie beide sich gegen einander aussprechen, zeigt, daß sie vor einander keine Geheimnisse hatten, daß sie aber auf verborgenen Wegen geheime Plane verfolgten. Vgl. besonders den Brief Münzers, in dem Münzer Carlstadten über auf-

daß er auch in Schneeberg, Annaberg, Jena und Orlamünde [1]) einzelne vertraute Männer kannte, bei denen seine Bestrebungen Eingang fanden, und die seine Schriften mit Begierde lasen. Das Band, was ihn an diese ursprünglich von einem ihm fremden Impuls ausgehende Richtung anknüpfte, war das Moment der ethischen Mystik, das bei ihm neben der intellektuellen einherging, und zuletzt, wie die angeführten Auszüge aus seinen Schriften bezeugen, immer stärker hervorbrach. Die verworrene Einheit, in der sich bei ihm beide Seiten des mystischen Lebens mit einander verschmolzen hatten, mußte in der Stellung, in der er sich befand, umgeben von gährenden Bewegungen des religiösen Volksgeistes bald zu einem entschiedenen Vorwiegen des ethischen Moments umschlagen. Dazu kam noch, daß ohne Zweifel Münzers thätiger Geist entschiedenen Einfluß auf ihn auszuüben anfing, und ihn immer mehr nach dieser Seite hinüberzog. Münzer, der die weitaussehendsten Plane vorbereitete, und dabei trotz seines glühenden Fanatismus mit großer Schlauheit zu Werke ging, erkannte bald, was für einen Gewinn Carlstadt seiner Sache zu bringen im Stande war. Die Kränkung, die derselbe in Wittenberg erfahren hatte, klug benutzend, zeigte er ihm das vergeblich erstrebte Ziel einer von allem Papismus gereinigten Kirche in lockender Nähe; und so gelang es ihm, wenigstens für kurze Zeit den schon zum Laienthum entschloßnen Theologen aufs neue mitten in den Strudel der religiösen Bewegung hineinzuziehen. Daß sich Carlstadt indeß nicht ganz ihm hingab, sondern seiner scholastisch grübelnden Natur auch später treu blieb, zeigt der bald darauf eintretende Bruch mit ihm.

Wenn wir einige Andeutungen in Carlstadts Schriften

---

gefangene Briefe beruhigt, und den Ueberbringer als einem zuverlässigen Menschen empfiehlt. Der ganze Brief macht den Eindruck als hätten beide in der Umgebung auflauernder Feinde gelebt.

1) Vergl. Seidemann a. a. O. S. 31. 34. 129. In Jena hatte Carlstadt eine Winkeldruckerei errichtet, und dort war es, wo die meisten um diese Zeit von ihm geschriebenen Schriften gedruckt wurden. Es ist begreiflich, daß eine solche Einrichtung nicht ohne die Hülfe theilnehmender Freunde ins Werk zu setzen war.

richtig verstehen, so geschah es auf Münzers und der Seinigen Betrieb, daß er gegen Ende des Jahres 1523 seinen ländlichen Aufenthalt in Segrehna verließ, und nach Orlamünde zog, noch ohne die Absicht dort das Pfarramt zu übernehmen. Er scheint wirklich anfangs, als er von Wittenberg fortzog, im Sinne gehabt zu haben, aller ferneren theologischen und kirchlichen Thätigkeit zu entsagen, daher er denn auch außer jenen zwei angeführten Schriften von der Gelassenheit und der Mannichfaltigkeit des einfältigen, einigen Willen Gottes, die im Anfang des Jahres 1523 noch zu Wittenberg geschrieben sind, den ganzen Sommer dieses Jahres sich völlig ruhig verhielt, ohne etwas von sich hören zu lassen. In dieser Zeit hatte Münzer, der seit Ostern dieses Jahres in Allstedt eine feste Wirksamkeit gefunden, angefangen in ganz Thüringen den kaum beschwichtigten Geist religiöser und politischer Unruhe aufzustacheln. Elemente dazu fanden sich bei der damaligen Spannung der Gemüther und der ungewissen Stellung, in der sich die Reichsgewalt der Reformationsbewegung gegenüber befand, fast überall vor. Auch in Orlamünde keimte dieser Geist vordringenden Eifers, und es bedurfte gewiß nur geringer Anregung von außen, um ihn zum Ausbruch kommen zu lassen. Dazu kam, daß grade der dortige Pfarrer Conrad Glitsch oder Glück[1]) wegen Bezahlung der Zehnten mit der Bürgerschaft in Streit gerathen war, und vielleicht nicht ungegründeten Verdacht schlechter Verwaltung der Pfarreinkünfte erregt hatte.[2]) Carlstadt stund schon lange mit der Orlamündener Gemeinde theils in amtlichem, theils in persönlichem Verkehr. Die Pfarre zu Orlamünde war bei der Stiftung der Wittenberger Universität dem Archidiakonat zugetheilt, so daß der Archidiakonus an der

1) Beide Bezeichnungen kommen vor, ohne daß man entscheiden kann, welches die richtige war.

2) Vgl. Christ. Henr. Loeberi historia ecclesiastica, quae ephoriam Orlamundanam in ducatu Altenburgensi describit. — Jenae 1702. P. 161: „Quid ergo, rebus sic stantibus, bonus Conradus faceret? Forsan conscientia malae administrationis eum reddidit timidiorem.“ Vergl. auch Seckendorf hist. Luther. II. p. 28.

Stiftskirche immer zugleich Pastor in Orlamünde sein mußte. Da er dieß Amt indeß nicht persönlich ausüben konnte, so war dafür ein Vikar bestellt. Wenngleich die Ernennung desselben sich der Churfürst vorbehalten hatte, so scheint doch der Archidiakon in Hinsicht auf die Verwaltung der Pfarreinkünfte einen bedeutenden Einfluß gehabt zu haben, und Carlstadt hatte auch schon früher davon ziemlich ausgedehnten Gebrauch gemacht. [1]) Er war auf seiner Rückreise von Rom eine Zeitlang dort gewesen, und besaß daselbst ein Haus. [2]) Durch alle diese Verhältnisse mußte ihm die Einladung, nach Orlamünde zu kommen, als die passendste Gelegenheit erscheinen, um wieder in die Stellung eines größern Wirkungskreises zu kommen. Er kam dahin, wie es scheint, gegen Ende September 1523, ohne indeß sogleich seinen bleibenden Aufenthalt daselbst zu nehmen. Nachdem er mehremal vor der Gemeinde gepredigt, [3]) und der bisherige Pfarrer, sei es nun freiwillig oder durch die Stimmung der Gemeinde gezwungen, den Ort verlassen hatte [4]),

---

1) In einer im J. 1515 von Carlstadt ausgestellten Vergleichsurkunde werden die Rechte des Archidiakonus folgendermaaßen bestimmt: „Nachdem die Pfarre zu Orlamünde mit allen Gütern und Gerechtigkeiten mit sammt allem, das an Gütern und Gerechtigkeiten hänget, oder in sich begeben mag — dem Archidiakonat bestimmter Stiftskirche (deß ich obgenannter rechter Enthalter) gewidmet und eingeleibt ist, und derhalben obbenannte Pfarre — von mir, als Archidiakon und obersten Pfarrer oder fürnehmlich titulirten obgedachter Pfarre — und auch allen redlichen Besitzern zu Lehen rühret und gehet, darinne Zinsen, Renten und Gütern obgedachter Pfarre — zugehörig und ständig, auch (in) allen Contracten, so der Pfarr und ihrer Güter und Gerechtigkeit halben erwachsen, erwachsen, angefangen und vollzogen sein oder künftiglich werden, (ohne) Einrede Intresse zu fördern und verhindern, zu wegern und zu willigen Macht gegeben u. s. w." Vgl. Loeber — l. c. S. 158.

2) Vgl. Seidemann a. a. O. S. 128.

3) Dieß ist daraus zu schließen, daß die 1523 herausgekommenen Sermonen wirklich gehaltne Predigten zu sein scheinen, und dann natürlich nur in Orlamünde können gehalten sein. Die über die Engel und Teufel ist am Michaelistage gehalten; es würde also anzunehmen sein, daß schon um diese Zeit Carlstadt daselbst war.

4) Nach der oben angeführten Schrift von Löber, der die Zehntregister der Pfarre verglichen hat, hat Glück noch bis zu Michaelis 1523 die

war es natürlich, daß man Carlstadt antrug, das Pfarramt zu übernehmen. Nach dem, was vorher gegangen war, hätte man erwarten sollen, daß Carlstadt diesen Ruf sogleich und mit Freuden annehmen würde. Dem war aber nicht so, er besann sich vielmehr lange Zeit, ehe er das Amt antrat, wiewohl er, wie es scheint, nicht unterließ, oftmals vor der Gemeinde zu predigen. Seine anfängliche Weigerung mochte wohl verschiedene Ursachen haben; vor allem mußte die ungesetzliche Wahl — denn die Gemeinde hatte kein Wahlrecht — und die schwierige Stellung, in die er dadurch zur Universität und dem Churfürsten gerieth, ihn bedenklich machen. Doch mögen auch Gründe mehr innerlicher Art für ihn von Einfluß gewesen sein. Wenigstens beruft er sich darauf allein in einer Schrift, die er zur Rechtfertigung seiner Weigerung gegen Ende des Jahres 1523 herausgab.[1] Man sieht aus derselben, daß er mit Ab-

Pfarreinkünfte genossen. Ist nun unsere Vermuthung richtig, daß Carlstadt jene oben angeführte Predigt am Michaelisfeste 1523 zu Orlamünde gehalten hat, so würde folgen, daß beide kurze Zeit zusammen in Orlamünde gelebt haben. Es ist dieß auch deshalb wahrscheinlich, weil durch die Vergleichung nur um so eher die Stimmung der Bürger zum Vortheil Carlstadt's ausschlagen mußte.

1) Sie führt den Titel: „Ursachen, das Andr. Carolstat ein zeyt still geschwigen. Von rechter unbetrüglicher Beruffung. Gedruckt zu Jhen in Döringen durch Michel Buchfürer. 1523." Am Ende steht: „Datum Orlamünde im Dezember Anno 1523." Es kann wohl kein Zweifel sein, daß diese Schrift eine Antwort auf die an ihn ergangene Aufforderung das Pfarramt in Orlamünde zu übernehmen sein soll, wiewohl mit ausdrücklichen Worten nichts davon erwähnt wird. — Folgende Stelle zeigt besonders deutlich an, daß er einen bestimmten Beruf und eine ausdrückliche Aufforderung dazu im Sinne hatte: „Daß ihr und andere meine Brüder mich beruffen und ausschicken, ist eine menschliche und äußerliche Sendung, die im Grund vor Gott nichts werth sein mag, ja auch wider Gott" S. A. 3, b. — Wenn man bedenkt, daß Carlstadt erst zu Anfang des Jahres zwei größere Schriften geschrieben, und auch vor kurzem erst mehrere Sermonen herausgegeben hatte, so kann es auffallend erscheinen, daß er sich hier entschuldigt, so lange still geschwiegen zu haben. Man muß indeß zur Erklärung hinzunehmen, daß bei dem heftigen Drange jener Zeit und bei den großen Erwartungen, die man grade auf Carlstadt gesetzt hatte, diese kurze Pause in seiner schriftstellerischen Thätigkeit und seine Beschäftigung mit „äußerlicher, layscher Arbeit", wie er sagt, Vielen auffallend erschien.

ficht sich von der öffentlichen Wirksamkeit zurückgezogen, weil sie ihm zu viel Versuchung und Gefährlichkeit darzubieten schien. Er fürchtet, wie er sagt, daß er bei der Stimmung, in der er sich befand, schwerlich werde ohne Hohnreden schreiben können, und so „durch böse Reden seine Brüder ärgern." Dabei kann er sich denn auch nicht enthalten, bittere Anspielungen auf Luther und die Wittenberger, „als die auf dem Stuhle Mosis sitzen und Werke wider Mosis wirken," [1]) mit einfließen zu lassen. Als den eigentlichen Grund seiner Weigerung, ein öffentliches Lehramt anzunehmen, führt er aber an, daß er in sich noch nicht die Kennzeichen der göttlichen Berufung und des innerlichen Geistestriebes finde, ohne welche jede äußere menschliche Berufung ein ungöttliches Werk sei. „Weil Gott solche auserwählte Menschen fordert, die sein Wort verkündigen sollen, möchtet ihr ohne Arbeit verstehen, daß ich mich billig ins Stillschweigen begeben sollte, und warten, bis Gott mich treibt." [2]) „Wenn ich von nichts anderem, denn von eurer Forderung wüßte, was würde mir Gott sagen? ungezweifelt das: Er läuft, und ich habe ihn nicht gesandt u. s. w. [3])" „Daß die christliche Gemeinde nicht schnell fahren soll oder ihres eignen Willens und Sinnes nicht leben möge, sondern daß sie zuvor die Personen erkennen, und Gottes innerliche Berufung zusammt seinen göttlichen Willen erfahren und verstehen soll, ehe sie einen zu einem Hirten oder Pastor erwählet, das will Paulus, indem, daß er verbeut die Hände bald aufzulegen." [4]) Trotz aller Bedenklichkeiten entscheidet er sich zuletzt für die Annahme des Amtes, indem er nicht als der faule Knecht erfunden werden will, den Christus verstößt. Auch beruft er sich darauf, daß ja doch alle Christen die Pflicht haben, Gottes Wort zu

1) Vgl. S. C. Hier heißt es noch: „Dazu find ich nicht, daß Gott irgend ein Schäflein (das nach Gottes Gerechtigkeit durstig war) zu einem solchen fräßigen Ecclesiastek oder geyrischen Bischof gewiesen oder geleitet, als die sind, die ein widerchristliches Leben führen."

2) Ebendas. S. C.

3) Ebendas. S. A. 4.

4) Ebendas. S. B. 3, b.

predigen. „Ein Jedermann ist schuldig, daß er Gottes Wort predige im Hause, über Tisch, des Morgens, des Abends, im Acker, in der Scheune, er stehe müßig oder arbeite, so soll er Gottes Wort betrachten und herfür treten und verkündigen denjenigen, so um ihn stehen und sind. Man soll Gottes Wort schärfen, das ist, den meisterlichen Inhalt zu dem Nächsten bringen. Das ist ein gemein Gebot, zu allen geredet, die Gottes Wort verstehen, und Gott hat sie alle durch das Gebot (zu) Priester gesetzt, alle Menschen insgemein, welchen er seine Offenbarung gethan hat.“ [1])

Carlstadt trat mit dem Anfange des Jahres 1524 sein neues Amt an, und hier gelang es ihm bald, die früher vergeblich versuchten Reformen des Gottesdienstes durch Reinigung von allen papistischen Elementen durchzusetzen. Eine ihm unbedingt ergebene Gemeinde unterstützte ihn, in der Nachbarschaft wirkten einflußreiche Laien und Geistliche in gleichem Sinne; [2]) Münzer in Alstedt ließ zahlreiche Flugschriften ausgehen, und mehrte die Gährung der Gemüther. So vereinigte sich Alles, um auch in Orlamünde eine vollständige Umwälzung herbeizuführen. Die Bilder wurden aus der Kirche geschafft, der Altar entfernt, das Abendmahl ohne Beichte und Elevation der Hostie gefeiert, die deutsche Sprache beim Gottesdienst eingeführt — kurz das in Wittenberg vergebens erstrebte Ziel ward hier mit leichter Mühe erreicht. Aber nicht zufrieden mit diesem schnellen Siege, suchte Carlstadt nun vor allem für seine Sache sich in weiteren Kreisen Anhänger zu verschaffen; vielleicht schmeichelte er sich mit der Hoffnung, dereinst in Wittenberg selbst wieder neue Triumpfe zu erleben. Als Mittel dazu diente neben einer lebhaften Correspondenz mit gleichgesinnten Freunden eine überaus zahlreiche Menge von Flugschriften, die alle in der von Helfershelfern Carlstadts er-

1) Ebendas. S. C. 3, b.

2) Der Pächter in Kahla an der Saale und der Prediger Martin Reinhard in Jena waren die treuen Bundesgenossen Carlstadts. Vgl. Löber hist. Orlam. l. c. p. 162.

richteten Winkeldruckerei zu Jena gedruckt, und auf den verschiedensten Wegen unter dem Volke verbreitet werden. Als die erste in diesem Sinn geschriebene Schrift darf man wohl die unter dem Titel: „Ob man gemach faren und dem ärgernusse der schwachen verschonen soll in sachen, so gottis willen angehen 1524“ [1]) erschienene ansehen. Sie enthält eine Art von Rechtfertigung seines Verfahrens in Orlamünde, wiewohl er auch hier ohne Zweifel absichtlich sich jeder namentlichen Hinweisung auf die dortigen Vorgänge enthält, und soll wahrscheinlich eine Antwort auf die Predigten sein, die Luther in Wittenberg nach der Rückkehr von der Wartburg gegen ihn gehalten. Die Sprache in dieser Schrift ist sehr verschieden von dem gemäßigten, fast zaghaften Ton in den frühern Schriften, sie athmet einen zuversichtlichen Trotz und heftigen, ja fanatischen Eifer. Der ganze Groll, den er über die damals ihm widerfahrne Kränkung bisher in seinem Innern verschlossen hatte, schien wieder in ihm aufzuleben, zum deutlichen Zeugniß, daß die von ihm so laut gepriesene Tugend der Gelassenheit nicht eben tief in sein Herz gedrungen war. „Die jetzt die Bibel lesen und verstehen, merken wohl, wie man mit Gewalt und wider Gott mit mir umgegangen,“ [2]) ruft er aus, ohne Zweifel an seine Orlamünder Gemeinde denkend und auf die weitere Ausbreitung seiner Grundsätze hoffend. „Der Teufel hat diesen Schalksmantel erdacht, gleichwie er auch dieses erfunden, daß die Bilder der Laien Bücher seien. Denn der Teufel hat dadurch dem Werke Gottes seine Ehre diebischer Weise abgestohlen und den gräulichen und jämmerlichen gotteslästerischen Creaturen gegeben, und Gottes Wort den götzischen Pfützen verglichen, welche Gott hasset und will, daß wir sie hassen und fliehen sollen. Es ist nicht zu sagen, wie Gott durch die Götze geschmähet, und der Schwache verderbet wird. Trete ein Götzenpatron her und sehe, was die Götzenknechte für eine

1) Sie ist abgedruckt in Füßlin's Beiträgen zur Historie der Kirchen-Reformations-Geschichte. Zürich 1741. I. S. 57.

2) S. Füßlin a. a. O. S. 122.

Wurzel haben, die Galle und Wermuth trägt. Wüßten sie dieses, sie würden sich selber anspeien. Pfui! Euch Verwüstern der Schrift und Seelen Häschern! Entstünde so kleine Gefahr und geringer Schade aus den Götzen, als ihr es fürgebet, so hätte sie Gott nicht so oft verboten durch Mosen und die Propheten. Er hätte auch nicht gesagt: Ihr werdet euch verderben, so ihr Bildnisse oder irgend eine Gestalt machet u. s. w. Gott heißt es unser Verderbniß, Papista! Sophista! Ihr aber nennet es wider Gott ein Stück brüderlicher Liebe." Und an einer andern Stelle: [1]) „Was sind unsere abgöttischen Christen anders, denn zwiefache Heiden? Darum ist es von nöthen, daß man sie zuvor lehre, ehe man ihnen ihr Verderbniß nimmt. Wenn sie gleich zürnen, werden sie dennoch viel lachen. Gott befahl den Juden dieses nicht in der ganzen Welt zu thun, sondern an den Orten, die sie einnehmen, und an welchen sie herrschen würden. Demnach schließe ich, wo Christen herrschen, da sollen sie keine Obrigkeit ansehen, sondern frei vor sich umhauen und niederwerfen, das wider Gott ist, auch ohne Predigt. Solcher Aergernisse sind viel, nämlich die Messe, Götzen, Fleisch, das die Pfaffen jetzt fressen u. dergl." „Was Gott verboten, den Menschen selbst sündigen macht und den Nächsten verdirbt, soll man bald hinnehmen, je eher, je besser; denn damit dient man Gott, und thut dem Nächsten Gutes, ob er gleich deswegen murret und schnurret, denn es bringt ihn dahin, seinem beßten nachzutrachten." [2]) Während Carlstadt in dieser Schrift sich hauptsächlich mit dem Kampf gegen die Bilder beschäftigte, ging er bald auf einen anderen wichtigern Gegenstand ein, nämlich die Messe und das Abendmahl. Auch hier war seine Stellung vorherrschend polemisch gegen jedes Ueberbleibsel papistischen Aberglaubens, gegen jede Creaturenanbetung gerichtet. Zu welchen Resultaten er dabei kam, ist bekannt; die

---

1) Ebendas. S. 136.
2) Ebendas. S. 141.

Consequenz seiner spiritualistischen Richtung, der er sich einmal hingegeben, führte ihn nothwendig zur völligen Aufhebung der eigenthümlich sakramentlichen Bedeutung des Abendmahls. Wenn hier seine Polemik besonders schwach und willkührlich erscheint, indem alle seine Argumente beständig davon ausgingen, als ob die Lutheraner eine absolute Identität des Leibes Christi und des Brotes im Abendmahl behaupteten, [1]) so darf man wohl zu seiner Entschuldigung anführen, daß damals eine scharfe Unterscheidung zwischen der katholischen Transsubstantionslehre und der lutherischen noch nicht vorhanden war, und Luther wirklich durch die Wiedereinführung der schon abgeschafften Elevation der Hostie den Schein erweckt hatte, als theile er die katholische Lehre. [2])

Solche rücksichtslose Sprache verbunden mit den in Münzers Schriften unverkennbar vorliegenden Andeutungen eines gewaltsamen Umsturzes der bestehenden Ordnung mußte die Aufmerksamkeit der bestehenden Gewalten erregen. Luther war auch hier der erste, der die Gefahr erkannte und den Churfürsten wiederholt aufforderte, dem Treiben Carlstadts Einhalt zu thun. [3]) Bald kam auch durch das völlig ungesetzliche Ver-

---

1) So besonders in der Schrift: „Ob man mit heyliger schrifft erweysen möge, das Christus mit leyb, blut und seele im Sacrament sey.“: Sie ist die erste, in welcher Carlstadt direkt Luthers Lehre vom Abendmahl angreift.

2) Selbst in Wittenberg waren viele Anhänger Luthers, die sich darin nicht finden konnten.

3) In den Briefen an den Kanzler Brück vom 7. und 13. Jan. und an Spalatin vom 14. Jan. 1524. De Wette Br. Luth. II. S. 457 u. ff. Es ist bemerkenswerth, daß Luther sich hier auf den vor kurzem erlaßnen Nürnberger Reichstagsbeschluß beruft, nach welchem keine theologischen Schriften ohne Zensur gedruckt werden sollten, obwohl es bekannt ist, daß dagegen der chursächsische Kanzler Einspruch gethan. Uebrigens ist es kaum glaublich, daß dieser Beschluß in Sachsen jemals zur ernstlichen Ausführung gekommen ist, wenigstens möchten in diesem Falle manche Schriften Luthers schwerlich gedruckt worden sein. — Wenn Luther anführt, daß schon 18 Bücher von Carlstadt in Jena gedruckt seien, so ist das wohl Uebertreibung; das sehr sorgfältige Verzeichniß Carlstadt'scher Schriften bei Riederer kennt deren im J. 1523 gedruckten kaum 6.

langen der Orlamünder Bürgerschaft, die Wahl Carlstadts zu ihrem Pfarrer zu bestätigen, diese Angelegenheit offiziell zur Kunde des Churfürsten. Wahrscheinlich war eine Mahnung der Universität an Carlstadt zu seiner Pflicht zurückzukehren vorangegangen [1]. Der Churfürst, der trotz allem, was er von Carlstadt erfahren, doch ungewöhnlich milde gegen ihn verfuhr, schlug dießmal das Begehren der Gemeinde ab, beauftragte dagegen Luther'n persönlich mit ihm zu verhandeln. Luther unterzog sich dem Auftrag; er reiste nach Thüringen und hatte in Jena mit Carlstadt die bekannte Unterredung, die in eine gegenseitige Aufforderung sich offen zu bekämpfen endigte [2]. Daß Luther hier so wenig etwas ausrichtete, wie in der Verhandlung mit der Orlamünder Gemeinde, ließ sich bei der Stimmung Carlstadt's, wie des ihn umgebenden Volkes leicht vorhersehen. — Kurz ehe dieser letzte Schritt geschah, der das endliche Schicksal Carlstadts entschied, hatte Münzer noch einen Versuch gemacht, ihn für seine Pläne zu gewinnen, und ihn namentlich aufgefordert, dem von ihm gestifteten geheimen Bunde beizutreten. Gewiß lag unter den damaligen Umständen in diesem Vorschlag eine große Versuchung für Carlstadt: denn er konnte sich nicht verhehlen, daß seine Lage in Orlamünde ohne den Beistand des unternehmenden Münzer von Tage zu Tage bedenklicher werden mußte. Aber sei es nun übergroßes Selbstvertrauen, oder kluge Berechnung der Gefahren, die der Anschluß an ein solches Unternehmen mit sich führte, verbunden

1) Vgl. Seckendorf histor. Lutheranismi II. p. 28. In Löber hist. Orlamund. l. c. wird einer ähnlichen Aufforderung der Universität an Carlstadt gedacht, die vom Juni 1524 (fest. corp. Christi) datirt ist. Diese war wahrscheinlich eine zweite; denn jene Bitte der Orlamünder an den Churfürsten ist vom Mai (Vgl. Seckendorf l. c.), und man muß doch annehmen, daß erst, nachdem jene geschehen, diese erfolgt ist. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß die Universität beinah ein ganzes Jahr sollte haben hingehen lassen, ehe sie den abwesenden Carlstadt zur Rückkehr aufforderte.

2) Der Bericht darüber rührt von einem Freunde Carlstadt's, wahrscheinlich dem schon genannten Martin Reinhard in Jena her, und ist sehr partheiisch abgefaßt. Luther beklagte sich darüber, hielt es aber nicht für der Mühe werth, ihn zu widerlegen.

mit der Hoffnung von der Zurückweisung künftig Vortheil ziehen zu können, oder endlich wirkliche, innere Abneigung gegen dergleichen revolutionäre Mittel für geistliche Zwecke, genug er ging nicht allein nicht darauf ein, sondern sagte sich und seine Gemeinde von jeder Theilnahme daran in den stärksten Ausdrücken öffentlich los. [1]) Nichts desto weniger ward er wegen dieser Verbindung später angeklagt, und ihr war es wohl haupt-

---

1) In dem Privatbriefe, den Carlstadt dieserhalb an Münzer schrieb (Vgl. Seidemann, Thom. Münzer S. 128) ist allein das letzte Motiv angegeben. Seine Worte lauten so: „Cum subnexis, quod ad Schnebergenses et 15 pagos etc. hortationis aliquid scribam, neutiquam valeo comprobare, id, quod tu probas. Videntur n. mihi ejusmodi foedera cum dei voluntate vehementer pugnare, animosque timoris spiritu aspersos incredibili nocumento afficere et pro fiducia benedictionis in deum vivum fiduciam maledictionis ad hominem vel ad baculum harundinem inserere, quod, quam sit impium, nosti, et quam a deo trepidas alienet mentes easque reddat ad audiendum domini vere ineptas incapacesque, passim scripturis declaratur, quibus etiam tacentibus experientia in plateis clamabit grande atque spissum esse praeputium cordis, fiduciam et animum in homines jacere. Praeterea cum foret nobis moriendum, oculos haberemus in vulgi opinionem et auram emissos, quo haud scio an sit ullus gladius acutior ad disperdendum nos. Optarim tibi tuaeque societati, ut temperavissetis vobis ab illiusmodi et literis et conventiculis, quae hic nostratibus pepererunt metum tolerandorum malorum, quae minus ut latrones aut seditiosi fuimus tolleratui. Ego istam procaciam quam demirot quam abhorreo. Atque palam fatebor, nihil mihi vobiscum in tali conventu confoederationeque commune futurum. Consulo idem, quod Christus consuluit, quod denique nullus prophetarum non consulit, ut tu una cum fratribus nostris charissimis spem in unum deum ponatis, qui potens est nostros adversarios confundere.“ — Nach diesen Aeußerungen sollte man glauben, daß allein religiöse Motive ihn von jenem Bündnisse abhielten. Indessen zu jener Zeit lagen wohl andere äußerer Art ebenso nahe, und man wird diesen nicht allen Antheil absprechen können, wenn man bedenkt, daß Carlstadt auch sonst Beweise von Unaufrichtigkeit gegeben hat. In der, ohne Zweifel auf Antrieb Carlstadts geschriebenen Antwort der Orlamünder an Münzer ist zwar dasselbe wiederholt, aber daß dieses Schreiben sogleich im Druck erschien, und zwar zu Wittenberg, läßt schließen, daß es auf eine Rechtfertigung vor dem Churfürsten abgesehen war. Carlstadt selbst beruft sich auf diesen Umstand in einer spätern Schrift („Entschuldigung D. A. C. des falschen Namens der auffrur, so im ist mit unrecht auffgelegt. Mit einer Vorrede D. M. Luthers. Wittenb. 1525.“)

sächlich zuzuschreiben, daß ihn bald darauf die Verbannung aus Sachsen traf. Ein solcher Ausgang seines Schicksals war indeß, auch abgesehen davon, durch ihn selbst hinreichend verschuldet. Er wagte es nach fruchtlos abgelaufenem Gespräch mit Luther, diesen beim Churfürsten zu verklagen, während gleichzeitig die Gemeinde ihren Bildersturm in Briefen an den Churfürsten vertheidigte, wobei sie Luthern eben so wenig schonte. Jetzt hatte die Nachsicht des Churfürsten ein Ende; unmittelbar nach Empfang jener Schreiben sprach er das Verbannungs-Urtheil über Carlstadt aus, und auch die Fürsprache der Orlamünder, die ihn nicht als Pfarrer, sondern als Bürger bei sich zu behalten wünschten, konnte den einmal gefaßten Beschluß nicht rückgängig machen. [1])

Carlstadt begab sich von Sachsen mit Zurücklassung seiner Familie in Orlamünde, [2]) zunächst nach seiner Heimath Franken, wo er wahrscheinlich noch aus früherer Zeit her Jugendverbindungen hatte. Namentlich war es Rothenburg an der Tauber, wo ihn Freunde empfingen und er Gelegenheit fand, einige seiner Flugschriften über das Abendmahl neu auflegen zu lassen. Dasselbe geschah auch bald darauf in Strasburg und Basel, wohin er weiter eilte, [3]) und man kann daraus abnehmen, wie

1) Vgl. Seckendorf hist. Luther. II. p. 28.

2) Vgl. Excerpta quaedam e Diario G. Spalatini MSto. ad. a. 1525: „Andreae Bodensteynii Carolstadii uxor Mochae Veterani filia, filiolo secundo ut ad me scripsit Doctor Caspar Glatius, absente marito, Orlamundi nato, signum baptismatis negavit sed et ipsa ei nomen Andreae indidit." Schelhorn Amoenitates literar. III. Francof. 1725. p. 417. Schwer zu reimen ist hiemit die Nachricht Carlstadts selbst in dem vorhin angeführten Brief an Münzer v. 19. Juli 1524, wonach er seinem eben geborenen Sohne den Namen Andreas beigelegt. — Dagegen klagt er in Strasburg von seiner schwangern Frau und seinem kleinen Sohne getrennt ins Exil geschickt worden zu sein. Vgl. den Brief Grebels an Luther aus Strasburg d. 22. Nov. 1524 bei Kapp, kleine Nachlese nützlicher Urkunden. II. S. 642. Später in der Mitte des Jahres 1525 erscheint übrigens die Frau in der Begleitung ihres Mannes in Rothenburg. (Vgl. Entschuldigung D. A. C. des falschen Namens 2c.)

3) Schon Anfang des Oktobers 1524 war er in Strasburg, aber nur im Geheimen und ein paar Tage, er reiste bald darauf nach Basel weiter,

ausgedehnt der Verkehr unter Gleichgesinnten in dieser Zeit war. Ueberall verbreitete er Klagen über die Behandlung, die er von Luther erfahren, und fand auch überall williges Gehör; er stellte sich als den unschuldig Verfolgten, als den Märtyrer der Sache des Evangeliums dar, welcher in Widerspruch mit Luther's zaghafter Betreibung der Reformation den kühnen Muth gehabt, die neugefundene Wahrheit konsequent durchzuführen. Zu gleicher Zeit schrieb er von Rothenburg aus an den Churfürsten, daß er ihm Gelegenheit verschaffen möge, in seiner Gegenwart mit Luther zu disputiren. Luther war dazu auch nicht abgeneigt, der Churfürst ging indessen nicht darauf ein. Der Aufenthalt Carlstadt in Straßburg kann nur kurze Zeit gedauert haben; er mied den Umgang mit den Predigern, [1]) suchte indeß mit den auch dort vorhandenen Elementen einer stürmischen Bewegungspartei Verbindungen anzuknüpfen. Schon am Ende des Jahres 1524 finden wir ihn wieder in Rothenburg. [2])

Hier hatte sich, durch mannichfache lokale Umstände veranlaßt, ein Hauptsitz der politischen und kirchlichen Gährungen gebildet. Carlstadt fand dort einen geeigneten Boden für seine Wirksamkeit. Wie weit er sich in die bürgerlichen Verwickelungen jener Stadt eingelassen, läßt sich nicht mit Genauigkeit bestimmen; doch muß er jedenfalls eine gefährliche Person geworden seyn, da der Rath den Befehl gab, ihn aus der Stadt zu weisen. [3]) Dieser Befehl wurde aber nicht ausgeführt. Die

---

und erst auf der Rückreise von dort blieb er vielleicht länger in Strasburg. Vergl. Röhrich, Geschichte der Reformation in Elsaß. Strasburg 1830. I. S. 298.

1) Vgl. den Brief Grebels: „(Carolostadius) neque ex his quenquam, qui Evangelio praesunt, convenit, sed in angulis de te primum immania quaedam effutit."

2) Vgl. den Brief Frechts an Wolfg. Rychart, der vom Dezemb. 1524 datirt ist, und die Begegnung mit Carlstadt in Heidelberg, wohin er von Rothenburg aus gekommen sei, erzählt. Veesenmeyer Sammlung von Aufsätzen zur Erläuterung der Kirchen-Literatur-Münz- und Sittengeschichte, bes. des 16. Jahrh. Ulm 1827. S. 182.

3) Vergl. Bensen Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken, nach den Quellen bearbeitet. Erlangen 1840. S. 78 u. ff.

aber man sieht es allen diesen Schriften an, wie sehr sich Carlstadt durch Luther vernichtet fühlte. Unterdessen nahm der Aufstand in Rothenburg immer mehr zu, und der Bauernkrieg mit allen seinen Schrecken traf auch Carlstadt, der nur zu bald bereute, sich mit diesen wilden Horden eingelassen zu haben. Wenn er später behauptet hat, daß er nur gezwungen sich unter die Bauern begeben habe, so widerlegt dies theils der authentische Bericht über seinen Aufenthalt in Rothenburg, wornach er noch am Oster-Montage, als schon längst die Stadt mit den Bauern gemeine Sache machte, dort predigte und den Bildersturm betrieb, [1]) theils seine eigene Angabe, wornach er dem Landtage der Bauern zu Schweinfurth beigewohnt hat. (1. Juni 1525). Dabei ist es wohl glaublich, daß er von einzelnen Haufen herumschweifender Bauern manche Unbill erfahren. [2]) Unter diesen Umständen blieb ihm freilich keine andere Wahl als sich von Neuem mit Bitten an Luthern zu wenden, damit dieser bei dem neuen Churfürsten sich für ihn verwende. Es mochte ihm dieß schwer genug werden; denn erst vor wenig Monaten hatte er in Erwiderung auf Luthers Schrift wider die himmlischen Propheten diesen mit den heftigsten Schmähungen überhäuft. Indessen

1) Vergl. Bensen a. a. O. S. 131 u. ff.

2) Er führt in der oben angegebenen Schrift selbst an, daß er mit den Bauern gegessen, getrunken und geherbergt habe, aber das sei alles aus Noth geschehen, um sein Leben zu retten. Wenn man dieß alles auch gelten läßt, so entschuldigt ihn doch nichts, daß er auf dem Bauernlandtag zu Schweinfurt zugegen gewesen, wiewohl er sagt, daß es ihm daselbst übel ergangen. Es konnte ihn gewiß keine Noth dazu zwingen, zumal wenn man bedenkt, daß damals die Sache der Bauern nach mehreren verlorenen Schlachten schon halb verloren war (Vgl. Bensen a. a. O. S. 346 und 348); wahrscheinlich aber hoffte er dort die Rolle eines Vermittlers oder angesehenen Rathgebers zu spielen. Wie sehr er sich trotz aller Beweise vom Gegentheil schuldig fühlte, scheint der Schluß seiner Schrift anzudeuten: „Das red' ich nicht, daß ich ohne Sünde sei; denn so ich sündige, wie ich wohl thue für Gott, ist's kein Wunder, daß ich gesündigt hab' unter den Bauern, mit Fährlichkeit umgehen; aber diese Sünde steht nicht in dem Gericht der Welt, sondern in der Vergebung Gottes, der uns allen will gnädig sein.“ Seine Betheiligung an diesen Unruhen hatte besonders in der Aufforderung zum Bildersturm bestanden. Vgl. Kapp Nachlese. IV. S. 568.

bedrängt von allen Seiten, konnte er nur in der Zuflucht zu Luther noch Rettung finden. Luther bewährte dieses Vertrauen mit großem Edelmuth, und verlangte nur einen Widerruf seiner früheren Lehren. Ohne Bedenken leistete er diesen, aber in einer Art, die auf's neue an seiner Aufrichtigkeit ernstliche Zweifel erwecken mußte, und es unbegreiflich erscheinen läßt, daß Luther ihm so leicht Glauben schenken konnte; man darf vielleicht annehmen, daß die Erinnerung an früher gethanes Unrecht Luthern geneigt machte, die Gelegenheit zu benutzen, um dem ehemaligen Freunde aus der Noth zu helfen. [1]) Es ward ihm in der Nähe von Wittenberg der Aufenthalt gestattet; er zog zuerst nach Segrehna, dann nach Bergwitz und später nach Kemberg, und ernährte sich dort auf kümmerliche Weise von einem Handel mit Pfefferkuchen, Branntwein, Bier und anderen Lebensmitteln. Auch trat er hier wiederum in Verbindung mit den Wittenberger Professoren, indem er bei der Taufe

1) Der Titel dieses Widerrufs, wozu Luther eine Vorrede schrieb, ist: „Erklärung, wie Carlstadt seine Lehre vom Sacrament will geachtet haben. Wittenb. 1525." Er giebt hier vor, daß er mit seinen Behauptungen nichts gewisses und sicheres habe festsetzen wollen, man habe ihn mißverstanden, wenn man seine Lehre für eine göttliche bewährte Lehre gehalten habe. Dabei kommt er auf die früher oft von ihm vorgetragene mystische Passivität des Menschen zurück, und wendet sie in einer vielleicht zweideutig gemeinten Weise auf sich selbst an, indem er sagt, alles, was er aus seinem Eigenthum geschrieben, das sei falsch, verführerisch, satanisch und zu fliehen. Vgl. die Auszüge in Löscher's Ausführliche historia motuum 2. Aufl. Leipz. 1723. I. S. 40. Eine solche Sprache ist kein Zeugniß einer wirklichen Sinnesänderung, und es war daher wohl natürlich, daß Capito in einem Briefe an Zwingli diesen ganzen Widerruf lächerlich macht, und aus sehr irdischen Beweggründen herleitet: „Patrono Carolstadius, opinor, usus est ventre sagacissimo, cujus res ejusmodi declaratione gesta est. Bene cecidit: stolida arrogantia miras ejus excitavit turbas, quas turgentes componit pacificus venter." Huldr. Zwinglii opera cur. Schuler et Schulthess. VII. p. 426. — Es ist übrigens bekannt, daß Carlstadt später selbst in dem Briefe an Brück 1528 erklärt, er habe „wohl mit dem elenden Maul widerrufen, aber mit dem Herzen von der Vollkommenheit gethaner Erlösung Christi gehangen und noch dran hangen müsse." Vergl. Luthers Werke Walch'sche Ausgabe XV. S. 2479.

seines Sohnes Justus Jonas, Melanchthon und Luthers Gattin zu Taufpathen hat. [1])

Man hätte erwarten sollen, daß der Mann, der so traurige Schicksale erlebt hatte, jeden ferneren Versuch zur Durchführung seiner verunglückten Reformen unterlassen würde, zumal nachdem er einen so feierlichen Widerruf seiner Lehren hatte ausgehen lassen, und außerdem das Versprechen abgelegt, nichts fernerhin zu schreiben. Aber, sei es nun wirkliche Reue über ein übereilt gegebenes Versprechen, oder der Gedanke, daß er doch noch einmal eine Rolle zu spielen im Stande sein werde, eine Hoffnung, wozu ihn vermuthlich der Ausgang des Streites Luthers mit den Schweizern ermuthigte, genug, er begann aufs Neue offen und insgeheim Schritte zu thun, um sich einen Ausweg aus seiner drückenden Lage zu verschaffen. Bald ließ er Luthern auffordern, ihm religiöse Zweifel zu lösen, bald schrieb er an den churfürstlichen Kanzler Pontanus, bald knüpfte er eine geheime Correspondenz mit Kasp. Schwenkfeld und Valentin Krautwald an. [2]) Er klagt hier über Luther und über seine ärmliche Lage, die ihn nöthigte, seine hebräische Bibel zu verkaufen, und bezeugt seine Uebereinstimmung mit seinen frühern Lehren. Alle diese geheim getriebenen Schritte wurden indessen bald bekannt, und ehe noch Maaßregeln getroffen werden konnten, ihn von ähnlichem Treiben zurückzuhalten, entwich er heim-

---

1) Vgl. Köhler a. a. O. S. 138 u. ff. Luthers Briefe von de Wette III. S. 94. Eine ausdrückliche Bestreitung der Kindertaufe findet sich in Carlstadt's Schriften nicht, doch ist gewiß, daß sie in der Consequenz seiner Ansichten lag; es wäre daher wohl möglich, daß Luthers Worte: „Heri Carolostadio filium baptisavimus vel baptisma potius rebaptisavimus" wörtlich zu verstehen ist, und somit hier die nachträgliche Taufe eines schon vor einem Jahre geborenen Kindes gemeint ist. Oekolampadius erwähnt in einem Briefe an Zwingli (v. 21. Nov. 1524. Opp. Zwingl. VII. p. 369) einer Carlstadt'schen Schrift über die Kindertaufe; sie scheint aber nicht gedruckt worden zu sein. „De baptismo parvulorum libellum nondum legi, nec excusum opinor, sed quantum ex aliis intelligo, prorsus tollendum censet." Es ist also wohl wahrscheinlich, daß er sein eigenes Kind um diese Zeit nicht getauft hat.

2) Vgl. Köhler a. a. O. Luthers Werke Walch'sche Ausgabe XXV. S. 2475.

lich aus Sachsen, zu Ende des Jahres 1528. Er begab sich zuerst nach Holstein, wo ihm wahrscheinlich schon früher angeknüpfte Verbindungen einen Wirkungskreis sicherten. Es hatte nämlich dort ein anderer, ihm ähnlich gesinnter Schwärmer, Melchior Hofmann einen bedeutenden Einfluß zu erringen gewußt. So günstig sich dadurch die Aussichten für Carlstadt's Wirksamkeit gestalteten, so war doch seines Bleibens dort nicht lange. Der Kronprinz von Dännemark, damals Statthalter von Holstein, erfuhr seine Anwesenheit, und berief sogleich Bugenhagen, der sich um diese Zeit in Hamburg befand, nach Holstein, um mit Carlstadt zu disputiren.[1]) Dies bewog denselben sich von Holstein nach Ostfriesland zu begeben; denn hier hatte sich nicht allein eine bedeutende Parthei von Zwinglianern unter den Predigern gebildet, sondern es war zugleich dieß Land ein Hauptsammelplatz der Wiedertäufer geworden. So waren die Verhältnisse günstig genug, um Carlstadt noch einmal einen Triumph, wie er ihn früher in Orlamünde gehabt, erleben zu lassen. Er predigte, unterstützt von dem Häuptling Ulrich von Oldersum, in mehreren Gegenden des Landes, und zog ganze Gemeinden zu seiner Lehre über.[2]) Obwohl der Graf Enno II. von Ostfriesland alles that, um diesem Geist fanatischer Schwärmerei entgegen zu wirken, und auch zu diesem Zweck auswärtige Theologen aufforderte nach Ostfriesland zu kommen, so gelang es ihm doch erst nach mannichfachen Kämpfen. Endlich gewann die Partei der Lutheraner wieder die Oberhand, und ein strenges Edict vom Anfang des Jahres 1530 sicherte wenigstens für die nächste Zukunft die Ruhe des Landes. Es wirkte dazu mit

1) Vgl. B. N. Krohne Geschichte der fanatischen und enthusiastischen Wiedertäufer vornehmlich in Niederdeutschland. Leipz. 1758. S. 148. Es ist höchst wahrscheinlich, obwohl bestimmte Nachrichten fehlen, daß Carlstadt schon längst in geheimen Einverständniß mit Hofman lebte, und auch von diesem nach Holstein berufen wurde. S. S. 61, 107 u. 148.

2) Vgl. Krohne a. a. O. S. 225. 229. — Reformationsgeschichte von Ostfriesland v. Gittermann in dem kirchenhistor. Archiv von Stäudlin, Tzschirner u. Vater Jahrg. 1824 Heft 3. S. 49. — Hamelmanni Opera genealog. historic. Lemgo 1711 p. 827.

die um diese Zeit vom Landgrafen Philipp von Hessen eifrig betriebene Beilegung der Sacramentsstreitigkeiten und der ziemlich günstige Ausgang des zu diesem Zweck gehaltenen Marburger Gesprächs. Carlstadt hatte davon gehört, und glaubte, zumal ihn der Aufenthalt in Friesland auf die Dauer doch nicht befriedigen mochte, seinerseits bei jenem Gespräch als Anfänger des Streits auch ein Wort mitsprechen zu dürfen. Er wendete sich deshalb an den Landgrafen mit der Bitte, ihn ebenfalls zuzulassen; dieser stellte aber Bedingungen, die die Erfüllung unmöglich machten.[1]) Carlstadt begab sich darauf Ende 1529 nach Strasburg, und, da er auch dort keinen bleibenden Aufenthalt fand, so wendete er sich nach der Schweiz. Die Strasburgischen Prediger Butzer und Capito empfahlen ihn dringend an Zwingli.[2]) Dieser nahm sich seiner freundlich an; auf seine Empfehlung wurde er zunächst zum Diaconus am Spital in Zürch ernannt. Da man aber wegen seiner sächsischen Aussprache seine Predigten nicht gern hörte, so wurde ihm die Pfarrstelle zu Altstätten (20. Juli 1531)[3]) im Rheinthal an-

---

1) Vgl. Corp. Reform. I. p. 1095. Er wollte es nur zugeben, wenn Luther und Melanchthon beistimmten.

2) Die Schilderung, die sie beide von ihm geben, lautet sehr günstig, und da das spätere Leben des viel geprüften Mannes damit übereinstimmt, so dürfen wir wohl annehmen, daß die letzten Ereignisse, namentlich die wilden Scenen wiedertäuferischer Schwärmerei, wie sie in Ostfriesland vorgekommen (Vergl. Krohne a. a. O. S 227, 233.) nicht ohne tiefgreifenden Eindruck auf ihn geblieben sind. Bucer schreibt von ihm: „Ferocalus olim erat, ut ferebat et Lutheri ferocissimi convictus et incredibilis insolentium ceptorum successus, qui quemlibet modestum insolescere facere potuit. Jam diutina persecutione et gravissimorum casuum tolerantia ita fractus et cicuratus est, tum Christo dignissimis opinionibus imbutus, ut certo sciamus, eum admirationi tibi futurum. Nec est, quod dogmatum in eo peregrinitatem verearis, per omnia nobis ὁμόψηφος καὶ ὁμόδοξος est, etiam circa baptisma." Letztere Aeußerung ist abermahls ein Beweis, daß er früher anabaptistische Irrlehren getheilt. Vgl. Hottinger Historiae ecclesiasticae N. T. tom. VIII. sec. XVI. p. IV. Tiguri 1667. p. 253.

3) Vgl. Hottinger Helvetische Kirchengeschichte III. Zürich 1703 S. 539. — Ruchat Histoire de la réformation de la Suisse III. p. 118.

vertraut. Hier blieb er bis zum Jahre 1532, wo er in Folge des Todes Zwingli und der Niederlage der Protestanten sich flüchten mußte und nach Zürich zog. [1]) Hier verweilte er 2 Jahr, ohne ein bestimmtes Predigtamt zu haben. Im Jahre 1534 bekam er den Ruf als Prediger und Professor der Theologie nach Basel, und hier hat er bis auf seinen Tod im Jahre 1541 ruhig und unangefochten gelebt. [2]) Von seinen wiedertäuferischen und schwärmerischen Tendenzen ist er in seinem spätern Leben jedenfalls zurückgekommen; denn, was die ersteren betrifft, so würde er jedenfalls schwerlich ein Predigtamt in der Schweiz erhalten haben, wenn er die Lehren der Wiedertäufer gebilligt hätte, zumal in jener Zeit, wo die Spannung gegen die Wiedertäufer so groß war, daß man sie mit dem Leben bestrafte. Aber auch seine frühere Verwerfung der akademischen Grade hat er factisch dadurch zurückgenommen, daß er nicht allein selbst das Amt eines Professors annahm, sondern auch darauf drang, daß Andere, wie Simon Grynäus, [3]) den Statuten gemäß, die vorgeschriebnen Universitätspflichten erfüllten. Ueberhaupt darf man den späteren, in der Schweiz wirksamen Carlstadt nicht mit dem frühern verwechseln. Sein unruhiges Gemüth scheint durch die traurigen Schicksale, die er zum großen Theil selbst verschuldet hatte, zum wahren Frieden gekommen zu sein. Unbefangene Männer geben ihm das günstigste Zeugniß [4]); was aber mehr ist als dieß, er, der früher kaum einen Monat hingehen lassen konnte, ohne durch eine neue Schrift die Aufmerksamkeit der Welt auf sich zu ziehen, hat seit seinem Aufenthalt in der Schweiz nichts weiter als eine

1) Vgl. Hottinger a. a. O. S. 662.

2) Vgl. M. Adam Vitae Germanorum theologorum. Heidelb. 1620 p. 86. Die Fabel von der seltsamen Art seines Todes, die nach Löscher (hist. mot. p. 82) mit der gewöhnlichen Formel der Lutheraner in dergleichen Fällen: wir lassen es in seinem Werth bleiben, begleitet, hat Füßlin in seiner Lebensgeschichte Carlstadts S. 113 ausführlich widerlegt.

3) Vgl. Köhler a. a. O. S. 147.

4) Vgl. die Zeugnisse von H. Bullinger und Rübiner über ihn bei Füßlin S. 113.

unbedeutende akademische Habilitationsschrift, zu der ihn die Annahme seiner Professur in Basel nöthigte, herausgegeben. [1]) Nur einmal erwachte sein alter Groll gegen Luther, als dieser im Jahre 1532 in einem Briefe an den Herzog Albrecht von Preußen auf die origkeitliche Verfolgung der Zwinglianer drang; Carlstadt fühlte sich berufen, dagegen aufzutreten. Doch wurde die schon geschriebene Schrift von den Freunden des Friedens in der Schweiz zurückgehalten, und wir haben nur die Nachricht über die Sache selbst. [2])

So endete dieser erste Repräsentant protestantischer Mystik. Aus der Heimat verwiesen, und der inneren Richtung seines tiefern Lebens entfremdet, ist er gleichsam zu einem bedeutungsvollen Zeichen gesetzt, um den Weg anzudeuten, den die Mystik in diesem Zeitalter gehen sollte.

Drittes Kapitel.

Sebastian Frank.

Wenn in Carlstadt das scholastische Bildungselement der Zeit sich mit der Mystik verband, so war dieses keineswegs die einzige Form, in welcher die religiöse Gährung der Reformationszeit sich in Beziehung setzte zu den Resultaten der deutschen mittelalterlichen Mystik. Die letztere hatte ja vor allen Dingen im Volksleben Wurzel gefaßt, und eben diese innige

---

1) Sie führt den Titel: „Axiomata disputationis pro receptione ad facultatem Theologicam gymnasii Basiliensis Andreae Bodenstein Carolostadii." Die Vorrede hat das Datum Januar 1535. Vgl. Riederer Abhandl. aus der Kirchen- Bücher- und Gelehrtengeschichte 4. Stück S. 480. Daß indeß Carlstadt nicht ohne Einfluß auf die kirchlichen Bewegungen der Schweiz blieb, sieht man aus dem Antheil, den er an den Verhandlungen über die Bucerischen Vermittelungsvorschläge nahm. Vgl. Sal. Heß Lebensgeschichte M. Heinrich Bullingers — Zürich 1828. I. S. 241 u. 294.

2) Vergl. Hottinger a. a. O. S. 660. — Melanchthon erwähnt in einem Briefe an Camerarius vom 17. März 1531 noch einer Streitschrift Carlstadts, die aber unbekannt geblieben ist. Vgl. Corp. Ref. II. p. 488.

Verbindung mit dem Volksgeist hatte ihr jene Bedeutung gegeben, welche ihr einen stets nachwirkenden Impuls für ähnliche Bestrebungen späterer Zeit sicherte. So mußte also auch von einer dem unmittelbaren Volksleben zugewendeten Richtung aus sich eine Anknüpfung an die deutsche Mystik ergeben, die um so wirksamer wurde, als in der Reformationszeit das nationale Leben nach allen Seiten hin einen neuen Aufschwung nahm. Das historische Vermittelungsglied dieser mystischen Richtung bildete ein schon vor der Reformation in mannichfachen Formen sich ausbildender literarischer Trieb, der darauf ausging, die bisher verschlossenen Schätze der Bildung in volksmäßigen Darstellungen zum Gemeingut der Nation zu machen. Man knüpfte zunächst an die dem Mittelalter eigenthümliche Richtung der Volkssatire an, die gleichsam als Complement des katholisch-ascetischen Ernstes, der über dem Leben lagerte, die heitere Sinnlichkeit repräsentirte. So entstand eine weit verbreitete Literatur volksmäßiger Satire, die bald in Poesie, bald in Prosa, bald mehr im scherzenden Ton heiterer Lust, bald mehr im Ernst bittern Spottes über alle Verhältnisse des kirchlichen und bürgerlichen Lebens ihre Geißel schwang. Die mannichfachen Vorzeichen des Verfalls aller bisher für unantastbar gehaltenen Stützen des Lebens boten dieser Richtung, in welcher zugleich ein Keim künftiger ernstlicher Opposition verborgen lag, tausendfachen Stoff zur Bethätigung dar.[1] Wie tief diese Neigung zu dergleichen Produktionen in das Volksleben eingedrungen ist, bezeugt wohl am besten das von Erasmus von Rotterdam verfaßte satyrische Buch, Lob der Narrheit (Encomion moriae), welches bald ein Lieblingsbuch fast der ganzen gebildeten Welt wurde, besonders aber in Deutschland Beifall fand. Neben diesen einem vorhandenen Bedürfniß im Volk sich anschließenden Schriften gab es auch andere, welche mehr ernsteren Zwecken dienten. Wie das Gefühl des Nationallebens sich hob, so traten auch Männer auf,

1) In Sebastian Brandt's Narrenschiff dürfte diese Literatur wohl ihren Höhepunkt erreicht haben.

welche nicht mehr in scholastischen Spitzfindigkeiten eine rein theoretische Befriedigung suchten, sondern dem Volke unmittelbar mit ihrem Wissen zu dienen suchten. Sie benutzten die gleichsam neu entdeckte Muttersprache, und schrieben in dieser belehrende und unterhaltende Werke für das Volk. Vornehmlich wurde das Geschichtsstudium in diesem Sinne betrieben. So entstand von dieser Seite aus, ein bis dahin in Deutschland unbekannter Verkehr der Gelehrten und des Volks, in welchem von beiden Seiten aus Impulse zu schriftstellerischen Produktionen ausgingen. Die Reformation, da sie ja aus einer tief gefühlten Noth des ganzen deutschen Volks hervorgegangen war, förderte ihrerseits jenes schon vorhandene Wechselverhältniß, und gab ihm eine vorherrschende Richtung auf religiöse Fragen. Wie konnte es nun anders sein, als daß auch in eine überwiegend literarischen Tendenz sich die religiöse Anschauung eindrängte. Wenn einmal ein solcher Zug vorhanden war, so lag nichts näher als die tiefsinnigen Sätze der deutschen Mystik aus dem verborgenen Schacht der Klosterwelt hervorzuholen, und durch sie dem Volksleben eine neue Kräftigung zu verschaffen, damit es befähigt werde, an dem mächtig dahin rauschenden Strome religiöser Begeisterung lebendigen Antheil zu nehmen. Als Repräsentant dieser ursprünglich dem Kreise populärer Literatur angehöriger Männer, die durch den Zug des Reformationszeitalters zur Betheiligung an den religiösen Fragen aufgefordert, sich der deutschen Mystik zuwandten, ist Sebastian Frank anzusehen. Er gehört also auch zu den Mystikern dieser Zeit, und zwar ist er, wie wir sehen werden, entschieden der intellektuellen Seite derselben zugewandt, aber ihm war die Mystik nichts weniger als ein inneres Bedürfniß und eine aus eigener Erfahrung geschöpfte Lebensaufgabe; er ergriff sie nur, weil sie einmal auf dem Wege lag, den er sich zu dem Beruf seines Lebens erwählt hatte. Dieser war kein anderer, als die Schätze gelehrter Bildung, vorzüglich der Geschichte und Geographie, seinem Volk durch große Sammelwerke zugänglich zu machen. An dem Triebe sich unmittelbar bei den Bewegungen seiner

Zeit zu betheiligen, fehlte es ihm völlig. Er suchte für die verworrenen Gegensätze der Gegenwart nach einem freien unpartheiischen Standpunkt, von dem aus er jedes geschichtliche Dasein frei von Vorliebe und Abneigung als Spiegel des Weltlebens auffassen könnte. Diesen freien unpartheiischen Standpunkt gewann er aus dem Studium der mystischen Theologie; hier fand er den Schlüssel zu den Räthseln, die ihm die religiösen Kämpfe seiner Zeit darboten. Wie er nun aber selbst nicht durch eignes religiöses Bedürfniß getrieben, die verborgenen Schätze der Mystik gefunden hatte, wie ihm die subjektiv-ethische Betheiligung an seinem Gegenstand fehlte, so blieb ihm auch der ethische Kern der deutschen Mystik verborgen, er griff nur die spekulative Seite heraus, und so geschah es, daß er dabei unvermeidlich dem entschiedensten Pantheismus anheim fiel. Es ist ein stets sich wiederholendes Gesetz aller menschlichen Spekulation, das auf den tiefern Zusammenhang derselben mit der Religion hinweist, daß, sobald ausschließlich das intellektuelle Moment festgehalten wird, und das ethische übersehen, die ganze Spekulation in den Fehler des Pantheismus verfällt. Auch an Frank bewährte sich dieses Gesetz; wie er überhaupt mehr Anlage zur Spekulation als zur Mystik hatte, und die Forderungen der letzteren mehr als Anleitungen zum richtigen Betrachten der Dinge, wie zum rechten Leben in Gott auffaßte, so mußte ihn vor allem die geheimnißvolle Tiefe eines Eckart und Tauler reizen; mit Leichtigkeit wußte er sich den intellektuellen Wahrheitsgehalt ihrer Lehren anzueignen, aber er verschmähte es ihn mit ethischen Prinzipien, die noch dazu bei jenen Mystikern mit den Formen katholischer Ascetik verwachsen waren, zu durchdringen. So ist Frank mitten in der protestantischen Welt, der er durch Bildung und Gesinnung entschieden angehört, der erste Repräsentant der pantheistischen Mystik geworden, ja man kann ihn in gewissem Sinne den wiedererstandenen Eckart nennen. Nur ist ein Unterschied zwischen beiden nicht zu übersehen, der durch die Verschiedenheit ihrer Zeitverhältnisse bedingt war. Eckart hat in kindlich-naiver Weise gleichsam die

ersten Laute einer pantheistischen Mystik ausgesprochen, Frank dagegen hat sie mit Elementen verständiger Reflexion durchwebt. Er steht dem Quell des unmittelbaren mystischen Stromes ferner, darum kann er nicht reine und volle Züge aus demselben schöpfen, seine Mystik verhält sich zu der Eckarts, wie künstliches Mineralwasser zu natürlichem. Er hat neben der Mystik noch ein anderes Gebiet, in dem er sehr wohl zu Hause ist, und das er nur zu Zeiten gegen jenes vertauscht; es ist das Element eines reichen, vielerfahrenen Weltlebens, in dem er eigentlich lebt, und aus dem er nur wie aus Ueberdruß an der Bosheit der Welt und an der Thorheit der ungelehrigen Menge [1]) in die stille Tiefe der Mystik hinabsteigt.

Diese Charakteristik des Mannes wird sich durch eine nähere Betrachtung seines Lebens und seiner Lehren bewähren.

Sebastian Frank [2]) war in Donauwörth [3]) noch am Ende

1) Die Klage über die Thorheit des Herrn Omnes kommt bei ihm unzähligemal vor. Vgl. Chronik S. 97, b. Er leitet hier den Götzendienst davon her.

2) Die Nachrichten über die Lebensverhältnisse Franks sind überaus dürftig und sehr zerstreut. Die vollständigsten Notizen über ihn mit anerkennenswerther Genauigkeit gesammelt finden sich in Will's Nürnbergisches Gelehrtenlexikon — fortgesetzt und vervollständigt von Ch. L. Nopitsch 5. Theil oder der Supplem. erster Theil. Nürnberg 1802. S. 349 u. ff. Hier ist auch eine vollständige Literaturgeschichte seiner eigenen Schriften, wie der der über ihn handelnden Schriftsteller angeführt. Unter denselben ist Wald de vita, scriptis et systemate mystico Sebastiani Franci dissertatio Erlang. 1794 als sehr oberflächlich und ungründlich (Vgl. die Rezension davon in der Jenaer A. Lit. Zeitung 1794 No. 266) und Waldau Neue Beyträge zur Geschichte der Stadt Nürnberg 2. Band Nürnb. 1791. S. 129 als besonders reich an guten Notizen auszuzeichnen. Die Schrift von Am Ende kleine Nachlese zu Frank's Leben und Schriften, dessen fortgesetzte Nachlese und Beschluß Nürnb. 1796. war mir leider nicht zugänglich. Was in neuerer Zeit über ihn geschrieben ist, steht in Gründlichkeit diesen älteren Schriften bei weitem nach. Namentlich hat Hagen (Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter 3. Band Erlangen 1844 S. 314 u. ff.) weder die vorhandenen Data über Frank vollständig gesammelt, noch seine innere Bedeutung richtig gewürdigt.

3) Man hat früher gewöhnlich die sonderbare Meinung gehegt, Frank sei aus den Niederlanden gebürtig, obwohl ein Blick in seine Schriften je-

des 15. Jahrhunderts geboren.[1]) Ob er eine Universitätsbildung durchgemacht, läßt sich nicht mit Gewißheit behaupten, wenigstens kann sie nicht über den gewöhnlichen Grad damaliger gelehrter Kenntnisse hinaus gegangen sein; denn wir finden in seinen Werken auffallende Unkenntniß der lateinischen Sprache.[2]) Seine vorherrschende Neigung führte ihn auf die Geschichte und Geographie. Sein erstes dahin einschlagendes Werk, ist eine Beschreibung der Türkei, wozu Luther eine Vorrede gemacht hat.[3]) Bald darauf erschien sein Hauptwerk, eine Chronik, oder Zeitbuch, vom Anbeginn der Welt bis zum Jahr 1531.[4]) Dann eine Cosmographie oder Weltbuch 1534.[5]) Wiewohl

---

den überzeugen muß, daß er ein Deutscher ist, bis endlich Schelhorn in seinen Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie u. Literatur Ulm und Leipzig 1761 I. S. 119 darauf aufmerksam machte, daß Frank selbst in seinem Weltbuch S. 32, b. Donauwörth als sein Vaterland bezeichnet hat.

1) Ueber sein Geburtsjahr habe ich nirgends eine Andeutung gefunden; doch da er schon im J. 1531 mit einem sehr ausführlichen Geschichtswerk, zu dessen Ausarbeitung er gewiß vieler Jahre bedurfte, ans Licht trat, so dürfte er wohl schon am Ende des 16. Jahrh. geboren sein. Die meiste Zeit seines frühern Lebens scheint er in Franken zugebracht zu haben. Wenigstens beschreibt er die Volkssitten der Franken in seinem Weltbuch so ausführlich, wie man sie nur aus eigener Anschauung kennen lernen konnte. Vgl. Weltbuch S. 49, b. u. ff.

2) Schelhorn a. a. O. S. 121 hat auf einen Uebersetzungsfehler in seiner Chronik aufmerksam gemacht, der allerdings große Unkunde der lateinischen Sprache verräth. Auch Wald l. c. p. 11 hat ein Beispiel der Art angeführt. Doch ist, was jene erste Stelle betrifft, zu bemerken, daß Frank wahrscheinlich durch eine alte Uebersetzung des Orosius, die schon denselben Fehler hat, verführt worden ist. Vgl. Waldau a. a. O. S. 131. — Wenn Wald l. c. p. 9 aus einer Stelle in Melanchthons Briefen schließt, daß Frank in Wittenberg studirt habe, so ist mir dieß doch nicht einleuchtend. — Uebrigens bezeugen Frank's Schriften eine sehr umfassende Belesenheit in den latein. u. griechisch. Klassikern wie Kirchenvätern.

3) So sagt Nopitsch im Verzeichniß der Frank'schen Schriften. A. a. O. Bei Walch in seiner Ausgabe von Luthers Werken fehlt indeß diese Vorrede, und auch sonst ist mir keine Spur davon vorgekommen. Auffallend ist das Faktum, weil später 1545 Luther sich so heftig gegen ihn erklärte.

4) Der eigentliche Titel ist: „Chronica, Zeytbuch und Geschychtbibel von Anbeginn bis in diß gegenwertig M. Dxxxj. jar. MDXXXI.“ Fol.

5) „Cosmographie oder Weltbuch: spiegel u. Bildniß des ganzen erdbodens von Seb. Frank. A. MDXXXIIII.“ Fol.

er nun auch schon früher einige kleinere theologische Schriften herausgegeben, unter denen auch eine mystische ist, so fällt doch seine eigentliche Beschäftigung mit der Mystik erst in eine spätere Zeit. Und auch da kann man nicht sagen, daß sie sein ganzes Lebensinteresse ausgefüllt habe; vielmehr blieb nach wie vor die Geschichte das Gebiet, mit dem er sich am angelegentlichsten beschäftigte. Hier hat er die bedeutendsten Leistungen zu Tage gefördert. Neben seiner allgemeinen Chronik verdienen sein Chronicon germaniae, und seine Chronik von der Franken Ankunft, Nahrung und Wachsthum als erste Versuche, die deutsche Geschichte in deutscher Sprache zu bearbeiten, alle Anerkennung. Außer diesen historischen Studien, die weniger einen rein gelehrten, als einen volksmäßigen Zweck hatten, beschäftigte er sich vornehmlich mit Volksschriften anderer Art. Er übersetzte des Erasmus Lob der Narrheit, er gab Sprüche der 7 Weisen in Griechenland heraus, [1]) er sammelte Sprüchwörter in Verbindung mit andern Gelehrten, er suchte in satyrischen und moralischen Schriften die Laster des Volks zu bekämpfen und seine Thorheiten vor Augen zu legen. [2]). In allen diesen Schriften ist kaum eine Spur mystischer Regung wahrzunehmen; man erkennt in dem Verfasser einen geistreichen, den Scherz und die Satyre mit Geschick benutzenden, seinem Volke mit Treue und Liebe anhängenden Mann, dessen religiöse Ansichten sehr stark zum Indifferentismus neigen und zur Abschwächung des eigenthümlich Christlichen. Wenn er in seiner Chronik sich häufig der Ketzer annimmt, so scheint er nicht dies aus Sympathie für ihre Lehre gethan zu haben, sondern aus einer in jener Zeit nicht seltenen Antipathie gegen geistliche

---

1) „Siben weisen in Grecia berumpt Sampt den hochverständigen Erlauchte Personen, Philosophen und gelerten Lebe, lere, Mannliche Thaten und Sprüch von der babylonischen gefengkniß der Juden bis auf Christum."

2) „Sprichworter, Schöne Weise, Herrliche Clugreden und Hoffsprüch, darinnen der alten und nachkommenen, aller Nationen und Sprachen große vernunft und klugheyt." — Die erste Ausgabe Frankf. bei Chr. Egenolph 1541. Die spätern Ausgaben sind vielfach geändert.

Herrschaft. Er vertheidigt Gewissensfreiheit, will die Kirche in das Gebiet der unsichtbaren Gemeinde verweisen, findet unter den Heiden ebenfalls wahre Anbeter Gottes; nirgends aber ist ihm irgend eine einzige religiöse Idee als Lebenspunkt aufgegangen; vielmehr verhält er sich zu allem Religiösen mehr oder minder skeptisch, und schätzt es nur nach dem Maaße des Gewinnes, den es für das praktisch bürgerliche Leben hat. Man sieht hieraus deutlich, daß die Mystik von Frank kein ihm eigenes Produkt seines innern Lebens ist. Als die erste Schrift, in welcher dieselbe hervorbricht, ist anzusehen die von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen. [1]) Eine zweite führt den Titel, daß Gott das einige und höchste Gut ist, [2]) eine dritte ist, die güldene Arche, [3]) eine vierte, das verbütschirte, mit 7 Siegeln verschlos-

---

1) „Von dem Bam deß wißens Gutz und Böß, davon Adam hat den Todt gessen und noch heut alle Menschen den Todt essen." Die erste Ausgabe erschien wahrscheinlich 1529. — Sie ist auch ins lateinische übersetzt unter dem Titel: Augustinus Eleutherius de arbore scientiae boni et mali. Mühlhausen 1561. — In der zweiten Ausgabe der Uebersetzung von Erasmus, Lob der Narrheit, Ulm 1535, ist diese Schrift mit abgedruckt. Vgl. Veesenmeyer Miscellaneen litterarischen Inhalts. Nürnberg 1812. S. 52.

2) Ihr vollständiger Titel ist: „Daß Gott das ainig ain und höchstes gut, sein allmechtigs, wars, lebendigs wort, will, kunst, gesatz, Sun, sinn, Charakter, liecht, leben, Bild, Reich, arm, gayst, kraft, Hand, Christus, der Newmensch und des weybs Sam, neben der Schlangen samen, in aller menschen Herz sey, Aber zur seligkait nit genug, wir seyen dann auch widerum in Got, Christo und seinem Reich, wie sy in uns. Item das Wort, Christus, der new mensch, werde dann in uns wie empfunden und empfangen, also geboren, gewißt, genesen, gebraucht und angelegt. Zeugnüß der Hailigen schrifft, der Hayden, alten Lerern und vattern zusammengetragen durch Sebastian Franken von Wörd. 1534. 4. (ohne Druckort).

3) „Die Guldin Arch darein der kern unnd die besten hauptsprüch der Heyligen schrifft, alten Lerer und Väter der kirchen, Auch der erleuchten Heyden und Philosophen, für u. über die gmein stell der schrifft (daran der hafft u. satz unserer seligkeyt ligt, und darinn der Christenglauben als in eim angel geet) getragen, verfasset und eingeleibt seind, Ja viler Männer und zeugen Gottes, gleiche ainhällige schrifftmässige ansag, und bede für gelert und ungelert, so nit all Bücher mögen haben, oder vor unmüß nit alles durchlesen, Gmeine librey und Teutsche Theologey zusammen tragen, durch Sebastian Franken von Werd." MDXXXVIII fol. (Am Ende: Getruckt und volendet inn der Kayserlichen Statt Augspurg).

sene Buch 1539.[1]) Endlich als das Hauptbuch ist anzusehen die Paradora.[2]) Einzelne spätere Aufsätze kleinerer Art stehen den vorbenannten an Bedeutung nach, und scheinen nur das zu wiederholen, was in jenen gesagt ist.[3])

Wenn man die Lehren Frank's zu einiger Klarheit bringen will, was wegen der ungeordneten, und durch unzählige Zitate aus andern Schriftstellern unterbrochenen, weitschweifigen Darstellungsweise desselben nicht ohne Schwierigkeit ist, so kommt es zunächst darauf an, im Allgemeinen den Standpunkt anzugeben, den Frank im Verhältniß zu den Hauptrichtungen seiner Zeit einnimmt. Es ist schon angegeben, daß er sich an die ältere deutsche Mystik, besonders Eckarts, Tauler's und der

1) „Das verbüthschiert mit siben Sigeln verschlossne Buch, das recht niemandt auffthun, verstehen, oder lesen kan, dann das lamb, und die mit dem Thaw bezeichnet, das lamb angehören, sampt einer vored von den siben Sigeln, was die seyen, und wie sie auffthon werden. Zuletst ein klain einlaitung und anweysung in die Hailigen schrifft, wie man sich in Mosen richten, die Propheten lesen, und Christum das buch des lebens verstehen soll, allen schülern Christi zur Christlichen ubung, und Götlichen väterschafft von Sebastian Franken fürgestellet." MDXXXIX. fol.

2) Die erste Ausgabe derselben ist zu Ulm 1534 herausgekommen. Veesenmeyer in der angeführten Schrift (Miscellaneen u. s. w. S. 54) setzt sie in das J. 1535, aber mit Unrecht; denn Bucer in einer vom 17. Mai 1535 datirten Schrift erwähnt ihrer schon (Dialogi oder Gesprech von der gemainsame, und den Kirchenübungen der Christen, Und was jeder Oberkait von ampts wegen, auß Göttlichem Befelch, an denselbigen zu versehen und zu bessern gebüre. 1535. S. P. 2.) Der vollständige Titel ist: „Paradora ducenta octoginta, das ist CCLXXXV. Wunderred und gleichsam Räterschaft, auß der H. Schrifft, so vor allem Fleysch ungleublich und unwar sind, doch wider der gantzen Welt wohn und achtung, gewiß und waar. Item aller in Gott Philosophierenden Christen, rechte, Göttliche Philosophei, und Teutsche Theologei, voller verborgener Wunderred und gehaimnuß, den verstandt, allay frag, und gemaine stell der Hailigen Schrifft, betreffende, Auch zur scherpffung des urtails, überauß dienstlich, entdeckt, außgefürt, und an den tag geben, durch Sebastianum Franken vonn Wörd." (Am Ende: Gedruckt zu Ulm bei Johann Varnier).

3) Vergl. Will's Gelehrtenlexikon von Nopitsch a. a. O. Die Titel der dort angeführten Schriften, die ich selbst einzusehen nicht Gelegenheit hatte, deuten auf Schriften mehr allgemein moralischen als mystischen Inhalts.

deutschen Theologie anschließt; er war aber genöthigt, um sich mitten in dem Strome der damaligen Bewegung gleichsam einen festen Boden für seine Mystik zu erobern, vornehmlich ein Prinzip geltend zu machen, das für seinen überwiegend reflektirenden Standpunkt die größte Wichtigkeit haben mußte. Es ist dieß die geistige Deutung der Schrift, und die damit gegebene Opposition gegen die buchstäbliche Erklärung derselben. Die Lage der damaligen Entwickelung des Protestantismus mußte für Frank diesen Gegenstand in den Vordergrund drängen. In dem Kampfe der Reformation mit dem Papstthum war das Schriftprinzip zur allgemeinen Geltung bei allen Freunden der Neuerung gekommen; überall berief man sich auf diese Autorität, als die höhere und unbedingte, gegenüber der nur menschlichen, des Papstes und der Kirche. Man sah in dem Abweichen von der Schriftautorität den Uebergang in reine Gottlosigkeit und Antichristenthum. Frank war zusehr der eigentlich evangelischen Richtung entfremdet, als daß er nicht gefühlt haben sollte, wie wenig es ihm gelingen könne, durch die Schrift seine Lehren zu bewähren; so ergriff er denn die in der mystischen Theologie gegebene Unterscheidung von Buchstaben und Geist, heiliger Schrift und Gottes Wort, und suchte von hier aus Anknüpfungspunkte an seine Lehren zu finden. Aus diesem Gesichtspunkt ist sein Buch entstanden, das den Titel führt: das verbütschirte, mit sieben Siegeln verschlossene Buch. Der Zweck desselben ist der, nachzuweisen, wie die buchstäbliche Erklärung der Schrift in unauflösliche Widersprüche verwickele. Er fängt damit an in der Vorrede die Schwierigkeit, Schwerverständlichkeit und Dunkelheit der Schrift auseinander zu setzen. Es sei ein mit 7 Siegeln verschlossenes Buch; die sieben Siegeln seien sieben böse Geister (Menschenfurcht, Menschenvernunft, Verstand, Rathschlag, Stärke, Kunst und Weltseligkeit). Jedes dieser Siegel bilde ein eigenes Hinderniß zum reinen Verständniß der Schrift zu gelangen. „Die Bibel," sagt er, [1])

---

1) Vergl. S. B. 3.

„ist uns ein recht verschlossen Jägerbuch, daraus wir nichts saugen denn Gift, Irrthum, Lüge, Finsterniß und Ketzerei; weil wir nun oben drauf sitzen, und das Buch mit sieben Siegeln verwahrt, durch Bretter lesen nu (von) außen wie die Narren und Affen angaffen, und uns ja selber imaginiren und speculiren, das und das steht darin: so geschiehts, daß wir im Licht blind tappen." Auf der andern Seite hat Gott absichtlich die Schrift, sein Wort in diese schwer verständliche Sprache gehüllt. „Wie Gott den Baum des Lebens mit einem zitternden Schwert hat bewahrt, nicht daß er uns das Leben entbanne, sondern, daß wir in diesem Wust, Finsterniß, Todtenhaus und Mördergrube nicht ewig lebten, also hat Gott sein Buch des Lebens, Christum und Kunst auch mit sieben Siegeln versiegelt, daß nicht die Säue auch in den Rosengarten und Paradies kommen zu der Wahrheit, ja zu dem Buche und Baume des Lebens, also ohne Buße, in ihrem Unglauben ewig lebten, das nicht die Ordnung und der Weg ist, so Gott hat fürgenommen; und derhalben spreche ich, hat Gott eine eigene Art und verborgne Sprache in Parabolis, Allegoriis, räthselhaften und verwandten Reden, wie Pythagoras mit den Seinen zu reden, damit sein Wort vor den Hunden und Säuen aufgehebt und verzäunt ein Geheimniß bei den Seinen in der Schule Christi bliebe."[1]) Er führt dann den Nutzen an, den seine Arbeit habe. „Es ist nicht ohne Ursach geschehen, christlicher Leser, daß der allwissende Gott durch seine Finger und Feder den heiligen Geist die Schrift im Schein so letzt (?) und strittig diktirt, formirt und angegeben hat, — daß nicht die ungelassenen, frechen und wilden Hunde und Säue darüber kommen, und den Schatz im Acker verborgen und das feine Perllein in fremden Landen, darnach man tief graben und fern reisen muß, auch finden, und also die Geheimnisse Gottes Christum fänden und verstünden, und also auch in ihrem Unglauben selig würden, welches geschähe, wenn der Geist und Sinn Christi im Buchstaben heiter heraus

1) S. Vorrede S. A. 4, b.

am Wege läge. — Die andere Ursache ist, daß wir nicht vermessen und viel zu sicher allein auf den Buchstaben der Schrift beruheten, und einen Abgott daraus machten, und allein die Gott zugehörige Ehre einlegten. — Darum will Gott uns durch die Schrift in die Schrift treiben und darin so angst und bange machen, daß wir wieder daraus zurück in und zu ihm getrieben müssen eilen, seinen Mund und Geist Raths fragen, um Verstand bitten, um das Licht, daß er uns lehre, und ja die Schrift sein Wort in uns aus- und anlege. Da werden wir denn in dieser Angst und Zittern von Gott gelehrt und wieder in die Schrift geführt, so ist aller Umhang, so vor Mose und uns in Mose vor den Augen hing, weg, und wird Christus in dieser Krippe der heiligen Schrift gefunden, den die Schriftgelehrten und auch Paulus vor seiner Bekehrung und Einkehrung in Gott nicht möchten finden. — Also muß der Gläubige ein höher Licht, Meister und Zeugniß seines Glaubens haben, denn den bloßen Buchstaben der Schrift; denn wäre er allein ohne den heiligen Geist, das Licht, Leben, Lehrmeister, Geist, Christus und sein Wort, so hätten alle Schriftgelehrte im Lichte gewandelt und wäre ja Christus das Leben und sein Wort in ihnen gewesen. Christus aber zeigt das Widerspiel. — Also, daß der Geist und Sinn der Schrift nach dem Geist und Christo allein Gottes Wort ist und bleibt ewig." [1]) Um diesen seinen Zweck zu erreichen, stellt Frank einander widersprechende Schriftstellen gegenüber, ohne etwa durch Erklärung zur Lösung des Widerstreits beizutragen. Er sagt in der Vorrede, „daß er der Schrift Krieg darstellen wolle in zwei Heerlagern, wie sie vom Buchstaben zerrissen, getrennt, uneinig und im Schein in Feindschaft gestellt, im Felde gegeneinander übergelagert sind, und um die Einigkeit, Einfalt und Frieden in Christo Jesu streiten; item wie sie im Buchstaben streitig, im heiligen Geist einig in Eins aus Einem zusammenfließen, und im Frieden

1) Vergl. ebendas. S. B. 2, b.

Gottes einander dienend und den Friedenskuß mit Anbietung des Friedens geben." Er versichert dabei, „daß er selbst ohne Affecten jedem Theile sein volles Recht widerfahren lasse, damit allein der heilige Geist, der rechte Fechtmeister in dieser Schule, der Keinen leidet, der von einem andern Meister gelernt hat, ohne viel Scharmützelns, Glossirens, und Apparates und Luft schlagen bleibe." Auf den Einwand, daß auf diese Weise die Schrift als eine wächserne Nase erscheine, die man hin und her ziehen und deuten kann, wie man will, antwortet er Folgendes: [1]) „Erstlich ist sie nach dem Geist und Sinne Christi einhellig und wahrlich Gottes Wort, daß sie aber dem Verkehrten, wie auch Gott selber verkehrt wähnt (erscheint) und ein Abgott wird, ist die Ursache seine Finsterniß und Fürhang des Fleisches. Es ist einem Jeden ein Ding, wie er ist, und Brillen auf hat, dadurch er sieht, blau, grün und so weiter." Endlich findet er gerade darin ein Mittel, daß wir unseres Sinnes niemals mögen gewiß werden; „denn der Buchstabe soll uns tödten, irre machen und in Gott treiben; daß wir in ihm und in seinem Geiste, der auch der Geist, Licht, Leben und Meister der Schrift ist, alles gelehrt und vergewissert werden." Daß er mit dieser Schrift es auf die durch die evangelische Rechtgläubigkeit, die sich eben damals auf dem Grunde eines erneuerten und zu einer allgemeinen Uebereinstimmung gelangten Schriftverständnisses zu bilden anfing, abgesehen hatte, lehrt nicht undeutlich der Schluß des Buch's, wo er dem Einwand, der freilich sehr nahe lag, begegnet, daß auf diese Weise die Leute irrig und im Gewissen aufrührig werden. [2]) Er tröstet sich damit, daß denselben Einwand auch die Apostel und die Propheten hätten hören müssen, und daß nur durch Gegeneinanderhalten verschiedener, einander widersprechender Stellen der Schrift, die volle Wahrheit an den Tag käme. Wie auch im bürgerlichen Gericht der Spruch gelte, Eines Mannes Rede ist

---

1) Ebendas. S. B. 3.
2) Ebendas. S. 399 u. ff.

keine Rede, oder eine halbe Rede, man soll die Theile verhören beede, also gehe es auch grade in der Schrift zu. Ueberdem könne nur durch solches Streiten und Schlichten dem Irrthum gewehrt und die Wahrheit befestigt werden. „Dieser Schriftstreit ist auf allen Seiten gut, daß er die Irrenden noch mehr irre mache, und mit Angst den rechten engen Weg und Verstand zu suchen verursacht. Da erst in dem Bauche Jonä, alles Trostes entsetzt, von Brüsten abgelegt und von der Milch entwöhnet, lernen sie Gottes Kunst, Willen und Wort, weil Gottes Geist nur allein auf denen ruht und verharret, die sich vor seinem Worte entsetzen und ohne desselben Verstand verzagen, und nicht auf den Vermessenen, welche, so sie ein Schriftlein haben, achten, sie haben und wissen die ganze Schrift und allen ihren Verstand; die aber die Wahrheit in Christo gefaßt, werden dadurch nur stärker, je mehr man sie übt, anficht, probirt und mit Gegensprüchen antastet. — Sie sind damit versiegelt, daß alle Pforten der Hölle, mit all ihrem Trug, Lug, Ketzerei und Tyrannei nichts wider sie vermögen. Sie können alles hören, sehen, lesen, auf der Bank und drunter sitzen, arm und reich sein, leben und sterben, mitten in Sodoma, Babylon, Aegypten, unter eitel Ketzern, Abgöttern, Skorpionen, Straußen, Lug und Trug wohnen." — Dagegen wirft er denen, welche an seinem Unternehmen Anstoß nehmen, hierarchische Tendenzen vor. „Sonderlich" sagt er, „ist das die Art aller falschen Propheten, so sie ihrem Volke etwas einbläuen, und wie und welche Schrift sie führten, daß keine andere Schrift wäre und Niemand keines Gegenspruch's gedächte; ja, könnten sie es aus der Bibel wünschen und mit Ehren schaben, sie thäten es, nur daß das Volk in den Larven wohne und Irrthum einhellig bliebe. — Wenn dann Christus oder der Seinen einer kommt, die Schrift anders deutet und führt, oder ihre Schrift mit Gegenschriften antastet, so schreien sie, man mache die Leute irre und aufrührig in ihrem Gewissen, man sei vorher so fein eins gewesen, ja eines Willens, Glaubens, Sinnes und Verstandes, jetzt glaube oder wisse Niemand nichts und schwebe je-

dermann in Zweifel, was soll der Ketzer und Hadermann, man soll ihm das Licht abputzen, im Papstthum sind wir fein einhellig in einem Trappen einhergetreten. Diese ihre Argumente will ich mit zwei Worten verantworten, die sollen alle Pforten der Hölle nicht umstoßen. Entweder ist das Lug gewesen, daß sie vor glaubten, oder vielmehr mit gelehrten Worten beredt, gewähnt haben, oder die Wahrheit ist Lug; so ist es ein köstlich Ding, daß man sie darin irre macht und aufweckt, auf daß sie verursacht würden, ein anderes zu suchen." [1]) Und an einer andern Stelle: „Die ihnen nun mit ihrem Gebäu und Volk und also vor einem jeden Wind und Anstoß fürchten, das ist ein gewisses Zeichen, daß sie auf Lug und Sand, und nicht auf dem rechten Felsen Christum gebaut haben. Die schreien, man mache das Volk irre, wankend im Glauben und zweifelig. Ist aber ein Gebäu Christus, Gottes Wort, wie eine jede Sekte ihr träumen läßt, und ihr Volk und Bau auf den Felsen Christum bauen, so mögen die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen. Was dürfen sie denn deß klagen sagend, man mache die Einfältigen in Christo irre und zweifelig. Sind sie aber nicht auf dem rechten Weg und übel gegründet, so begehre ich von Herzen mit dieser meiner Arbeit sie seeliglich irre zu machen und anzuzeigen, daß sie nicht recht daran, und allein auf einer Part ihr Urtheil geschlossen haben. Lieber, so Einer jetzt sehe in einem Walde Etliche guten Muthes irre gehen, und sie fröhlich sängen und nicht anders meinten, denn sie gingen recht; ich begegnete ihnen aber, fragte sie, wohinaus? sie sagten, dahin; ich aber sagte, lieben Brüder, ihr gehet nicht recht, legte ihnen eine Mappa oder Compaß für und zeigte ihnen, wo sie im Lande wären: machte ich sie nicht seeliglich irre? Thäte ich nicht ein gutes Werk, und triebe allen ihren Gang zurück? Es ist so besser, denn daß ich sie ferner laß irre gehen, und sie zuletzt mit größerem Schaden müßten umkehren. Sind sie aber recht daran, so befestige ich sie ja mit meiner Zusage;

1) Ebendas. S. 399, b.

ja so sie wissen, daß sie recht gehen des Weges berichtet, so befestige ich sie auch mit meiner Lüge und Absage, nemlich, sie seien nicht auf dem rechten Wege." [1])

Vergleichen wir mit diesen unmittelbar auf die religiösen Ansichten der Zeit Bezug nehmenden Stellen seiner Schriften, andere, welche sich mit den damaligen Bewegungen des bürgerlichen Lebens beschäftigen, so erkennt man leicht, daß Frank auch hier auf Seiten der Opposition stand. Er erscheint hier als der Vertreter einer Richtung, die sich in der ersten Gährung der beginnenden Reformation sehr entschieden geltend gemacht hatte, nach und nach aber von der auf Reconstruktion der erschütterten Staatsverhältnisse ausgehenden Bewegung zurückgedrängt wurde. Eine conservative Richtung gewann immer mehr die Oberhand, als die anfängliche chaotische Aufregung besonnener Ueberlegung Platz machte; aus dem Gewirre widerstreitender Ansprüche und mehr oder minder berechtigter Forderungen bildete sich eine feste Einstimmigkeit von gewissen Grundprinzipien, die sich durch die Constituirung bestimmter Rechtsverhältnisse gegen weitere Forderungen in sich abschloß, und allerdings die maaßlosen Erwartungen mancher Freunde der Reform bitterlich täuschte. Man war zufrieden, wenigstens im Gebiete der Religion ein Moment innerlicher Freiheit und Befriedigung erobert zu haben, und richtete sich nun in Bezug auf das übrige bürgerliche Leben, so gut es gehen wollte, ein: jede Stadt, jede Landschaft hat ihre Reformation erlebt, sie begnügte sich damit, das gewonnene Gut zu behaupten, und es zu ihrem Nutzen dienstbar zu machen. Hier war der wahrhaft geschichtliche Fortschritt der Nation gegeben; für alles weiter gehende Reformiren erlosch sehr bald der Sinn und die Kraft. Das hatte Luther sehr wohl begriffen, und darin beruht das Geheimniß der wunderbaren Intensität, mit der sich seine Reformation in das geschichtliche Leben des deutschen Volks einpflanzte. Er dachte nicht an ein beständiges Reformiren, son-

1) Ebendas. S. 401.

dern vor allem an ein Consolidiren, Restituiren und Ordnen der aufs tiefste aufgeregten Zeit, und sie ihrerseits hatte grade für solche Bestrebungen die meiste Empfänglichkeit. Frank war eine ganz andere Natur; er kannte die mannichfachen Gebrechen des deutschen Reiches mehr als ein Anderer, er hatte sich der Reformation angeschlossen, ohne Zweifel in dem dunkeln Triebe, hier die Heilung für alle Erdennoth zu finden. Wie er aber von der geschichtlichen Offenbarung Gottes sich losgesagt hatte, so schweifte er auch über die geschichtlichen Bedingungen der damaligen Zeit mit seinen Wünschen und Hoffnungen hinaus. Als ihm nun statt Theilnahme nur Mißverstand, statt Aufmunterung nur Haß und Widerwille entgegenkam, so fühlte er sich verlassen, vereinsamt, er ward verfolgt und erwiderte diese Behandlung durch Bitterkeit gegen alle Welt. Man merkt diese Stimmung besonders in seinen historischen Schriften, denn obwohl er sie Chroniken nennt, und auch das Meiste ein Auszug aus andern Geschichtswerken ist, so unterläßt er doch niemals sein eigenes Urtheil hinzuzufügen, oder hinter tendenzmäßigen Anführungen anderer Schriftsteller zu verdecken. Er behandelt die Geschichte nicht mit Liebe an dem Gegenstande, sondern mit stets steigenden Verdruß an dem Laufe der Dinge. Für die nächste Zukunft hat er die trübsten Ahnungen. „Es ist zu besorgen," ruft er aus, nachdem er den traurigen Ausgang des Reichstags zu Augsburg vom Jahre 1530 erzählt, „der Spruch Christi werde an uns auch, wie an allen Reichen, nicht fehlen noch lügen: Ein jeglich Reich, in ihm selbst zertheilt, wird zu Grunde gehen. Wiewohl es, ob man's gleich wieder zu einem papistischen Frieden und weltlicher Einigkeit bringen möchte (das doch schwerlich geschehen wird), nichts desto besser, sondern nur böser würde. — Und schickt sich mit Gewalt zum jüngsten Tag, daß ich achte, wir dürfen nicht fast sorgen, wie wir unsere unmündigen Kinder beweiben wollen; denn alle Liebe ist in allen Völkern erkaltet. Die Art liegt an der Wurzel des Baumes; die Strafe ist schon angegangen, Niemand merkt's. Denn die Welt ist so mit dicker Blindheit

(ut peccatum peccati poena sit) geschlagen, der Glaube ausgelöscht, alle Einigkeit und Gottesfurcht aus dem Lande getrieben für über, und nichts denn im Papstthum falsche, heuchlerische, scheinende Werke, und in andern Sekten am meisten ein falscher, gedichteter, fruchtloser, todter Glaube in Schwang gehen, und sie meint doch, sie sehe und sitze im Licht. In Summa, sie ist mit sieben ärgern schalkhaftigern Geistern besessen für den einigen päpstischen, ausgefahrnen Teufel, so sie doch meint, sie sei dero los und seien alle ausgefahren. Gott helfe uns, daß wir's sehen. Es geht übel zu, und sind arge böse Zeiten, die wir billig lösen sollen und darauf merken. Amen." [1]) „In unserer Zeit," so schließt er seine Chronik S. 525, b, „ist die Bosheit schier bis auf den höchsten Grad erwachsen." „Gar Niemand will ich mit dieser meiner Chronik angetastet haben, allein die Fabel menschlichen Geschlechts für Augen gestellt haben, daß wir darin ersehen, wie ein armes, baufälliges, unstetes, finsteres, lügenhaftiges Ding es um den Menschen sei." [2]) Omnis homo mendax — das ist der oft wiederholte Satz, in dem er das Resultat seiner Geschichtsbetrachtung ausspricht. Ganz besonders aber treten ihm zwei Punkte als die widerwärtigsten immer wieder vor Augen, und geben ihm tausend Veranlassung seine Bitterkeit auszulassen: das ist die Hoffahrt der Fürsten und die Thorheit des Pöbels. Mit Fürstenlob will er sich nicht befassen, er will es den Hofleuten überlassen, „die auch die Laster der Fürsten für Tugenden können aufzähmen." [3]) Und was den Pöbel betrifft, „dieses vielköpfige Thier, das nur in der Lüge und Bosheit mit sich eins ist," [4]) so schiebt er ihm hauptsächlich die Schuld an dem kläglichen Zustand des deutschen Reichs zu. Er hängt seinen Fürsten an, er glaubt für und für, was seine Herren glauben. „Stirbt ein Fürst und kommt ein anderer Anrichter des Glaubens, bald ist dann dieß Gottes

1) Chronik. Tübingen 1531 S. 247, b.
2) Ebendas. S. 256, b.
3) Chronik S 205, b.
4) Weltbuch-Spiegel (Cosmographie). Tübingen 1534 S. 38.

Wort. Also fällt der gemeine bewegliche Pöbel ohne allen Grund hin und her, und auch die, die ihre Vorgeher und Bischöfe etwa wollen sein, was Losung ist, deß haben sie Münze, dürfen sich auch wohl hören lassen öffentlich, wie es ihre Obrigkeit mache, dabei wollen sie als die gehorsamen bleiben." [1]) „Ist der Fürst, wie er mag, evangelisch, da regnet es Christen, und will keiner der letzte sein im Evangelio dem Fürsten zu lieb. So aber dieser abstirbt und ein Nero folgt, hilf Gott, da verschwinden sie alle, und verfliegt Herr Omnes, wie die Mücken im Winter." [2]) — „In Summa der kindische Pöbel, worauf er platzt, und wie ein Schwarm Bienen anfällt, das ist Heiligthum, damit fährt er dahin, und was Unglück ob dieser seiner Thorheit und Aberglauben ihm zustehet, deß giebt er anderem Glauben schuld, und tricht alles Unglück auf sein Widerpart, wie die Päpstischen auf die Lutherischen, die Lutherischen auf den Papst." [3])

Wenn Frank in dieser Stimmung die Geschichte beschrieb, so sieht man wohl, daß er nicht im Stande war, das Große und Edle darin zu würdigen; wie er in seiner eigenen Zeit nur Thorheit und Bosheit immer neue Siege feiern sah, so betrachtete er auch die Vergangenheit in diesem trüben Lichte. Ueberall fand er Schlechtigkeit und Thorheit, an jeder Erscheinung, die man sonst für edel und groß gehalten, fand er Schwächen, der Lauf der Geschichte war ihm eine stets zunehmende Verschlechterung. — Luther hat demnach so Unrecht nicht, wenn er über Frank folgendes harte Urtheil fällt: „Frank ist solch ein böses Lästermaul, der nichts kann, denn lästern und schänden, und über alle Maas gern das Aergste von Jedermann schreibt und redet, als wäre er des Teufels eigen und liebstes Maul. Daß ich halte, es sei sein Leben gewesen, von andern Leuten übel zu denken und zu reden, davon er sich mehr genährt hat, als von Essen und Trinken. Da ist Niemand, der recht lehrt und

1) Ebendas. S. 37, b.
2) Ebendas. S. 38, b.
3) Ebendas. S. 38.

lebet, er sei oder heiße, wie und wer er wolle, und ob ihm etwas Gutes begegnete, so läßt er es doch vorübergehen oder verkehrt es schändlich, sucht und grübelt immer nach dem Bösen, davon er sagen möge, daß es wohl scheinet, wie es ihm in seinem Herzen leid ist, wo er etwas Gutes findet, das er nicht tadeln kann." [1]) Diese tadelsüchtige, skeptische, die Schwächen der Menschen mit Vorliebe hervorsuchende Richtung seines Geistes zeigt sich auch in der sonst sehr verdienstlichen Sammlung deutscher Sprüchwörter. Er hat hier mit Vorliebe solche Sprüchwörter angeführt, welche das weibliche Geschlecht in ein böses Licht setzen, und die Art, wie er sie erklärt, kann man von Frivolität nicht freisprechen. [2])

Auf diese Weise stand Frank seiner ganzen Zeit feindselig gegenüber: die bestehenden, wie die neu sich bildenden Gewalten bekämpfte er gleichmäßig. Im Papstthum sah er das Antichristenthum, die Lutheraner mit „ihrer buchstäbischen Schrifterklärung" waren nichts weniger als nach seinem Sinne, die Wiedertäufer blieben auch am Buchstaben der Schrift hangen — kurz nirgends fand er seine eigenen Ideen wieder. Seine Stellung zu den verschiedenen Parteien der Zeit drückt am besten folgende Stelle aus: [3]) „Also geht es mir auch mit Etlichen; darum, daß ich die Schrift nicht alleweg an allen Orten, wie sie verstehen, sondern meine Gabe der Gemeinde Gottes zu gut, nicht für Artikel des Glaubens, sondern zu prüfen und urtheilen, wie es bei mir steht, und allein, was der Schrift Sinn gemäß, ihren Herzen ein Zeugniß giebt, anzunehmen und zu behalten fürbrocke, und unpartheiisch, nicht bissig darthue, so verruft mich der für einen Sonderling, der für einen Ketzkopf,

1) S. Vorrede Luthers auf Joh. Frederi Dialogum zu Ehren des Ehestands. Welch XIV. S. 394.

2) Man sehe Sprüchwörter Ausgabe 1541. 23, b. 25. 29, b. 65. 66, b. 68, b. 70, b. 111. 149. Die Gerechtigkeit erfordert indeß anzuerkennen, daß auch solche nicht fehlen, die das Gegentheil aussagen. — Hier sei beiläufig bemerkt, daß die spätere Ausgabe Frankfurt a. M. 1548 völlig umgearbeitet und vielfach verbessert ist.

3) Das verbüthschirte mit sieben Siegeln verschloßne Buch. S. 427.

der für einen Sektirer oder Wiedertäufer, dieser noch ärge. So doch meinem Genio nichts so gar wider ist, und mich bis her von Gottes Gnaden so unpartheiisch gegen Jedermann gehalten habe, ja, ein solch Mißfallen ob allen Sekten und Absonderung, ohne die man mit der Welt Gräuel und Laster hat, habe, daß ich auch noch unter dem Papstthume, Sekten, Völkern und allen Nationen meine Brüder und Glieder des Leibes Christi sein achte. Eine Stunde ist nicht allezeit. Einer kommt früh in den Weingarten, der Andere spät. Zu morgen arbeitet Einer, der Andere feiert diese Zeit, des Abends findet man sie Beide im Weinberg schaffen, oder aber umgekehrt, daß, der vorher schuf, feiert; und wiederum viele Stunden machen oft eins, die eine Stunde nicht mochte vereinigen; zwölf Stunden sind im Tage, wer weiß, zu welcher Stunde der Herr den gefallenen Knecht aufhilft und den, der steht, fallen läßt; so werden viele der Ersten die Letzten, und wiederum (umgekehrt), also, daß nicht viel Rühmens auf allen Orten bei uns stehen kann. Der Feigenbaum, der jetzt nun Blätter trägt, mag über 3 Jahre Früchte bringen. Mit dem ich jetzt nicht eines Sinnes bin, zu dem mag ich über eine Zeit kommen, oder er zu mir und er mir die Hand bieten. Wer hätte gehofft, daß Paulo dem Durchächter der Gemeinde Gottes in so kurzer Zeit, Petrus und die andern Stützen der Kirche sollten die Hände bieten? Wie Wunder war es, daß Saul unter den Propheten prophezeit. Diese und andere Zeugnisse, sammt der Erfahrung haben mich gelernet, Jedermann zu tragen, sofern er mich auch duldet, frei läßt, und nicht will (wie auch ich ihn nicht) gefangen nehmen, als sei ich sein Knecht und auf seinen Namen getauft, ja als stehe und falle ich ihm und glaube in ihn. Der muß freilich auch ein Thor sein, der mich armen Fleischbatzen für einen Götzen wollte halten, und mir etwas zu Dienst, ohne Zeugnisse, seines Herzens Glauben oder Annehmen. — Unser Ruhm soll in Gott sein und auf keinem Menschen stehen. Paulus will nicht leiden, daß sich Jemand nach ihm Paulisch nennt, was wollten wir armen Erdwürmer und Fleischklotzen;

also hoffe, ich gere (?), auch keiner, daß ich nach ihm papistisch, lutherisch, zwinglisch oder täuferisch genannt werde, weil ich sammt ihnen auf Christum getauft, Christo nach, ein Christ und nicht benedictisch oder türkisch werde genannt. Ich halte aber mit Petro für meine Brüder, Fleisch und Blut, alle die unter den oben erzählten. — Also muß ich die allein meiden, die mich nicht mögen leiden und mich im Gewissen (da allein Gott Herr will sein) gefangen nehmen und nöthigen, daß ich ihren Koth für Bisam, ihre Finsterniß für Licht wolle halten und nennen. Wo sie mich in ihren Verstand und Gebot, als seien sie mein Gott, wollen gefangen führen, und das Maul über mich hängen, so ich nicht alle Wege, das mir Gott gegeben hat, gar lasse fallen und dagegen zu allen ihren Opinionen ja sage, mich gegen Land und Leute verkleinern und weiß nicht mit was Namen ausrufen, wie ich die für Brüder halten soll, so ihre That das Widerspiel beweist, kann ich nicht sehen. Ich liebe sie wohl auch nach der Art Gottes, als meine Feinde im Herrn, kann sie aber in ihm nicht ergreifen, muß derhalben mit meiner Liebe fort, da ich sie kann anlegen. Das periculum in falsis fratribus erfahre ich täglich wohl, wie sich dessen Paulus und Christus in Psalmen oft bitterlich klagen; wenn mich meine Feinde verfolgten, so wäre es zu leiden, nun mir es aber in Gottes Namen meine Verwandten und Brüder im Hause Gottes und nicht draußen allermeist ihre Fersen wider mich aufheben und die mich billig lieben sollten, hassen, ist's Müh. Ich begehre keines Anhangs noch Haß, sondern Liebe und Geduld von Jedermann, soviel mein Herz wiederum einem Jeden Gutes gönnt und zu thun wünscht." — An einer andern Stelle in der Vorrede zu seiner Chronik Seite A. 2, b. äußerte er sich in ähnlicher Weise über sein Verhältniß zu den verschiedenen Richtungen seiner Zeit. „Ich kann als ein Unpartheiischer, Unbefangener einen jeden lesen, und bin keiner Secte oder Menschen auf Erden gefangen, daß mir nicht zugleich alle Frommen von Herzen gefallen, ob sie schon in viel unnöthigen Stücken einen Fehlgriff thun, und bin in keines Menschen Wort

geschworen, denn Christi meines Gottes und Mittlers, in deß Gehorsam ich meine Vernunft allein gefangen nehme. — Ich bin des Irrens und Fehlgreifens von allen Menschen so gewohnt, daß ich keinen Menschen auf Erden darum hasse, sondern mich selber, mein Elend und Condition in ihnen beweine, erkenne und sehe u. s. w. und dabei gedenken kann, daß mir auch noch viel fehlt und abgeht, und freilich nicht allein gar würde errathen haben. Derhalben wollte Gott, daß mich ein Jeder so wohl tragen möchte in meinem Irrthum, als ich einen Jeden, sonderlich, wenn er mich neben ihm frei glauben und leben läßt, und mich nicht gefangen nimmt (wie Viele niemand neben ihnen leiden könnten, er sei denn durchaus ihres Sinnes); sonst kann ich mich äußerlich, so allein der Glaube frei wird gelassen, mit Jedermann vertragen, weil ein Christ ein heidnisch Weib kann haben, Tag und Nacht bei ihr sein, mit ihr essen, trinken, Kinder zeugen, reden, haushalten u. s. w. Wie sind wir denn so superstitiosi, daß schier Keiner den andern leiden kann? und sind jetzt dahin kommen, daß Keiner für sich selbst mehr kann oder will fromm sein, sondern ein Jeder meint, er muß mit seinem Glauben und Frömmigkeit eine eigene Kirche und Absonderung anrichten und könnte nicht recht glauben, er habe denn seines Glaubens einen großen Anhang, Secte, Haufen und viel Gesellen, denen zu Dienst er glaube, oder vielmehr den Glauben heuchele. Was gehet äußerliche Gesellschaft, Zunft, Handthierung, Beiwohnung, Reden, Essen u. s. w. den Glauben an. — Darum sollen wir nicht also einander wägen, ketzern, hinwerfen, oder secten, als könnten wir nicht, wie Bruder Niklas in der Schweiz, ohne allen Anhang fromm sein, ein jeder für sich selbst. Denn macht ein jeder Irrthum zum Ketzer, so helfe uns Gott Allen, auch allen Heiligen, die so kläglich für ihre Thorheit, Unwissenheit und Irrsal bitten, wie David, Jakob, Jakobus, Paulus u. s. w., und wir wollen so gewiß und sicher, alles unseres Dinges gewiß haben und alles vertheidigen. Es muß doch wahr bleiben, wenn wir uns lange krümmen und winden, das David sagt, omnis homo mendax &c."

Dieß führt uns darauf eine andere Seite hervorzuheben, wodurch Frank für die Geschichte der evangelischen Kirche von Bedeutung geworden ist. Die Zustände seiner Zeit, wie seine eigene Stellung zu denselben führten ihn ganz besonders darauf, das neu sich bildende Verhältniß der evangelischen Kirche zum Staat ins Auge zu fassen. In der damaligen Zersplitterung der kirchlichen Interessen löste sich unwillkührlich der bisherige Zusammenhang von Kirche und Staat; aber je tiefer die Reformation in das innerste Volksleben eingedrungen war, desto mehr mußte sich auch bald eine neue Einigung des kirchlichen und bürgerlichen Lebens bilden. Sie war angebahnt zunächst in der Art, wie die bürgerliche Obrigkeit in den verschiedenen Abstufungen blos lokaler oder mehr provinzieller Machtausdehnung sich der Sache der Reformation annahm, und natürlich, je mehr sich das kirchliche Gemeinwesen befestigte, auch zum Schutze desselben gegen innere und äußere Feinde aufgerufen wurde. Dieses neue protestantische Staatskirchenthum setzte sich bald in die Erbschaft der bisherigen katholischen, und vergaß nur zu leicht den wesentlich verschiedenen Standpunkt, den es als ein evangelisches einzunehmen hatte. Es war bequemer aus dem kanonischen Rechte die wohlbekannten Rechtsbestimmungen herüberzunehmen, als sich neue zu bilden. Die protestantischen Theologen erkannten bald mit richtigem Blick, wie sehr diese neue Verbindung der Reformation mit dem Staat, so viel drückendes sie auf der einen Seite haben mußte, doch auf der andern Seite das einzig geschichtlich vorgebildete Mittel werden sollte, welches der evangelischen Kirche inmitten der sie bedrohenden Gefahren einen ruhigen Entwickelungsprozeß sichern konnte. Aber freilich machte sich dieser Uebergang aus einem halb rechtlosen Zustande, der sich bisher nur bei einer unwillkürlich vorhandenen Einstimmigkeit der verschiedenen Stände des Volks hatte halten können, zu neuen, rechtlich festgesetzten Ordnungen nicht so plötzlich, und auch nicht ohne mannichfache Reactionen von verschiedenen Seiten. Es war nicht allein die bestehende katholische Macht, welche theils absichtlich, theils un-

absichtlich diesem neuen Bildungsprozeß feindlich entgegentrat, es waren vielmehr noch Elemente, die aus den gährenden Anfängen der Reformation selbst herrührten und sich am wenigsten in die Form eines abgeschlossenen Kirchenthums aufnehmen lassen wollten. Dahin gehörten vornehmlich die verschiedenen wiedertäuferischen Secten, welche mit großer Hartnäckigkeit sich allen Zumuthungen kirchlichen Zwanges widersetzten. Während nun dieser Kampf in dem Bereich der zunächst Betheiligten sehr bald zum Vortheil der evangelischen Kirche entschieden wurde, wie denn in der That das größere Maaß geistiger Kraft auf dieser Seite war, so blieben noch andere der Entscheidung ferner stehende Elemente zurück, welche gleichsam als die von der religiösen Erhebung des Zeitalters undurchdrungenen Momente des Volksgeistes angesehen werden können. Sie bildeten sich aus den Anregungen derjenigen Reste des Nationallebens, welche mitten in der katholischen Welt von diesem unberührt geblieben waren, und vornehmlich aus dem Studium des klassischen Alterthums ihre Nahrung zogen. Diese unkirchliche, oft auch irreligiöse Entwicklung des Nationalgeistes hatte gleichzeitig mit der Reformation einen bedeutenden Aufschwung genommen, sie war aber niemals in den Intentionen der Reformatoren, und namentlich Luthers aufgegangen. So wie nun sich eine protestantische Kirche mit allen Attributen eines geordneten Kirchenorganismus bildete, sah sich diese Seite des öffentlichen Lebens von der Betheiligung ausgeschlossen, sie war gleichsam überholt von dem schnellen Lauf der religiösen Richtung des Zeitalters, und so fand sie sich nach kurzer Zeit der Sympathie mit der Reformation bald in die Stellung offner oder verdeckter Opposition versetzt. Frank gehörte vor allem zu dieser Richtung, und er vertrat sie mit eben so viel Geist wie Gelehrsamkeit. In allen seinen Schriften, namentlich den geschichtlichen, klagt er über die neu hereinbrechende Tyrannei der Theologen und der protestantischen Geistlichkeit. Er will jeden nur seines Glaubens leben lassen, er tadelt die Art, wie der Staat sich der Kirche annehme und mit seinem Arm die Ketzer verfolge. Hier ist es,

wo er sich der Wiedertäufer annimmt, deren Lehren er sonst keineswegs gut heißt. Er spricht zuerst die Grundsätze allgemeiner Religionsfreiheit aus. „Man solle das Evangelium mit nichtem, wie das Gesetz mit dem Schwerdt vertheidigen. Christus hat frei gelehrt, Niemand angerufen und genöthigt, darum, daß das Evangelium des Herzens Gerechtigkeit fordert, die mit keinem Schwert oder Nothzwang mag ausgenöthigt werden, wie die bürgerliche Frömmigkeit und Ehrbarkeit des Gesetzes und nichts denn eitel Sarah und keine Hagar in diesem freien Reiche gelten; darum denn die Christen die freien, freiwilligen und Freiherren genannt werden. Daher thut Niemand gezwungen in Gottes Angesicht etwas Gutes und Gott Wohlgefälliges, weil der Herr das Herz, einen freiwilligen Geber und Thäter und keinen Nothdienst noch Werk haben will, und der allein selig ist, der hat mögen schadigen und hat nicht gesündigt, und der da hat mögen Unrecht thun und hat nicht übertreten. Also muß es in diesem freien Reich, da eitel Freiheit des Geistes in ist, alles frei zugehen. Derhalben soll man nach dem Geheiß und Lehr' der Schrift, nach dem Exempel Christi, der Apostel und ersten Kirche, nach dem rechten Urtheil der alten und neuen Lehrer in geistlichen Sachen Glauben und Reich Gottes mit dem weltlichen Schwert, das sich dahin nicht reimt, unverworren sein, und Gott nicht also in sein Urtheil, Gericht, Bart und Schwert greifen. Hierher gehört Alles, so von christlicher Freiheit und Unterschied beider Testamente geschrieben ist, davon Etliche wohl geschrieben haben, aber jetzt, so diese Freiheit wider sie will reichen, ziehen sie die zertretenen Schuhe wieder an, und heben wider ihr lang gesungenes Liedlein ein neues an, laufen zurück wieder in Mosen von Christo, ja von der Sonne wieder in den Schatten, wollten gern den Nothzwang, Schwerdt und Gesetz Mosis wieder aufrichten, so doch hier mehr ist denn Moses, Salomon und die Propheten, der ein neues Testament anrichtet und das alte von dem Buchstaben in Geist versetzt, nemlich Christus Jesus, den wir zu hören vom Himmel herab einen Befehl haben. Lutherus hat hierin, wie man Mosen lesen soll und wie

weit sich das alte Testament erstrecke, und wie es nun aus und aufgehoben sei, in einem besondern Büchlein meines Bedünkens wohl geschrieben, wider Etliche, die Mosen von der Finsterniß, Schatten und Figur hervorziehen und an Christus Statt setzen in die Wahrheit. Das heißt hinter sich gegangen und gelehrt, aus dem gelobten Land in Egypten, Wüste und Babylon, und aus der Kindschaft wieder eine Knechtschaft gemacht. Item, im Büchlein von der weltlichen Obrigkeit, sonderlich im andern Theil, wie weit sich diese erstrecke, ist Luther heftig wider alle Gewalt in Glaubenssachen, wiewohl Etliche sagen, er sei jetzt anders gesinnt. Lies Wunder da! auch ob ein Christ möge schwören, vor Gericht handeln und rechten, ein Oberer sein über Christen u. s. w. und halte dagegen, was jetzt Viele schreiben und er etwa selber." [1]) An einer andern Stelle spricht er sich über die Wiedertäufer so aus. „Wiewohl ich für wahr achte und gänzlich halte, daß viel frommer, einfältiger Leute in dieser Secte gewesen und noch sind, und viel auch ihrer Vorsteher nach Gott geeifert haben, aber meines Bedünkens nicht nach der Kunst, jedoch sollte man nicht also mit ihnen tyrannisiren, wo sie gleich hartnäckig sich nicht wollten weisen lassen, sondern sie allein Gott befehlen, der allein Glauben geben, Ketzerei austilgen und der Sache, wie gehört, Rath schaffen mag. — Gemach soll man hierin fahren, die Hand abthun, stille halten und Gott also nicht in sein Reich und Gericht greifen, mit dem Schwert auf die Faust und nicht auf den Glauben sehen, und in geistlichen Sachen mit dem irdischen Scepter platzen; denn zudem, daß wir in diesem Fall zuweit greifen, Anderer Unfall und Irrthum unbillig verdammen, urtheilen wir auch uns selbst, weil wir eben anderen dergleichen Irrthum oder noch ärgeren voll stecken." [2])

Es kann auffallend erscheinen, daß Frank bei dieser Stellung zu seiner Zeit dennoch so vielen Fleiß auf Werke verwen-

---

1) Chronik S. 360.
2) Chronik S. 445.

dete, welche auf unmittelbare Belehrung des Volkes abzielten, und ihn also unwillkührlich in ein Verhältniß gegenseitiger Anerkennung zu seinen Zeitgenossen versetzen mußte. Schien ihm wirklich, wie er mehrfach ausspricht, seine Zeit so grundverderbt, daß ihr Ende nahete, so war ihr auch mit Bücherschreiben nicht zu helfen.[1]) Was trieb ihn nun dennoch zu solchen Beschäftigungen, von denen er kein Dank erwartete, und keinen Erfolg voraussah? Gewiß nicht der Gedanke an den Nutzen, den er damit stiften konnte, obwohl er nicht verfehlt, ihn vielfach hervorzuheben[2]), sondern wohl eher ein ursprünglicher Impuls, der ihn an solchen Arbeiten um ihrer selbstwillen auch ohne Rücksicht auf irgend etwas anderes Befriedigung finden ließ. Man sieht dieß besonders aus der Vorrede zu seinen Sprichwörtern, in der er „von dieser weitläufigen mühseligen Arbeit, einem Tag- und Nacht-Schweiß“[3]), als seinem einzigen Vermögen, das er habe, redet. Fassen wir diese auf das reale Wissen gerichtete Seite seines Lebens ins Auge, so gewinnt das Bild des Mannes ein erhöhtes Interesse. Er ist nicht blos eine nach innen gekehrte mystische Natur, sondern hat auch einen offenen Blick und lebhaftes Interesse für die Außenwelt, ja in beiden Gebieten scheint er gleich sehr zu Hause zu sein. Wir können Frank demnach zu den Naturen

---

1) Vgl. Vorrede zu seiner Chronik: „Ich will gern vom Platze sein, denn ich sehe, daß es mit der Welt aus ist — und wiewohl sie alleweg ein böser Baum ist gewesen, so ist er doch nie so voller böser Früchte gestanden. — Darum sorge ich, der Welt sei nur für hin mit Schreiben, Schreien, Predigen weder zu rathen noch zu helfen.“

2) Wiewohl er fast keine Gelegenheit vorübergehen läßt, seine Arbeit zu loben, so ist doch besonders die Vorrede dieses Lobes voll. „Ich hoffe, soll einem Fürwitzigen, dem doch nichts genug thut, eine Chronik genug thun, so soll es diese thun.“

3) Diese Vorrede oder eigentlich Dedikation an seinen Freund Christoph Utman, Bürger in Annaberg, ist nur bei der ersten Ausgabe v. J. 1541 abgedruckt, in den spätern fehlt sie. Wie lange er sich mit diesem Gedanken herumgetragen, die deutschen Sprichwörter herauszugeben, und wieviel er dafür gesammelt, ersieht man auch aus der Vorrede zu seiner Germania S. aa, 2, b. Tübingen 1538.

zählen, die uns besonders in deutschen Charakteren nicht selten begegnen, und deren Eigenthümlichkeit darin besteht, daß sie scheinbar disparate Richtungen in sich vereinigen. Auf der einen Seite wird von ihnen das Einzelne und Besondere mit Vorliebe gepflegt: die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt, wie sie bei aufmerksamer Beobachtung dem Einzelnen nahe tritt, wird als ungeordnete Masse von ihnen reproducirt, und so scheinen sie in dieser Betrachtung des Besondern und Einzelnen ganz und gar verloren zu sein. Aber daneben zeigt sich bei ihnen ein unverkennbarer und immer wieder hervorbrechender Trieb zur Spekulation; sie bemächtigten sich mit Leichtigkeit tiefer, der oberflächlichen Auffassung fern liegender Ideen, und wenn sie auch nicht dazu kommen, sie in ein Ganzes zu verarbeiten, so zeigt doch die wiederholte Hinwendung auf dieses Gebiet, daß sie nicht ohne Verständniß desselben geblieben sind. Frank besaß unleugbar große Anlagen zu spekulativem Tiefsinn; auch seine Mystik war mehr eine verhüllte Philosophie als eine Darstellung religiöser Erfahrungen.[1]) Aber diese seine Richtung auf Speculation hatte sich mit seiner empirisch sammelnden Beobachtungsgabe zu keiner wirklichen Einheit verbunden, und so ging beides nebeneinander her. Während die spekulativen Resultate seines Nachdenkens und seine eigene Entfremdung von den bewegenden Kräften seiner Zeit, ihn immer weiter von der Beschäftigung mit der äußern Welt, von dem Studium der Geographie und Geschichte[2]) hätte entfernen sollen, zog ihn seine eigene Neigung doch immer wieder dahin, und er konnte am Ende beides nicht anders zusammenreimen, als daß er die Thorheit der Welt für den nothwendigen Spiegel ansah, in dem sich das göttliche Leben in verzerrter Gestalt zeigt. Hierzu kam noch ein besonderer Umstand, der in dem Charakter der damaligen Zeit lag. Die Zerrissenheit der so-

1) Bezeichnend ist, daß er sie selbst Philosophie nennt in der Vorrede zu seinen Paradoxen.

2) Er nennt die ganze Geschichte eine traurige Tragödie in seiner Chronik.

cialen Verhältnisse, die Auflösung der festen Stützen des Lebens und die mannigfache Berührung, in die die verschiedenen Elemente des Volkslebens mit einander traten, hatten eine vorherrschende Richtung auf verstandesmäßige Reflexion befördert, man war darauf gewiesen in dem Chaos aller Verhältnisse dem ordnenden Verstande sein Recht zu lassen. Gleichzeitig damit und unterstützt durch diese auf das verständige Denken gerichtete Tendenz des Zeitalters ging ein tiefgehender Zug nach Aneignung des realen Wissens durch die ganze Welt; die Entdeckung von Amerika und die Bereicherung, die dadurch die Naturwissenschaft erhielt, eröffnete diesem Zuge ein großes Feld der Bethätigung. Eine unübersehbare Masse empirischen Wissensstoffs trat der europäischen Menschheit überwältigend entgegen, und förderte ihrerseits das Aufwachen aus dem phantastischen Traumleben des Mittelalters. Wie natürlich fanden sich für dieses neu entstandene Bedürfniß dienstbare Geister ein, welche das Geschäft übernahmen, zunächst die Masse des Stoffs übersichtlich zu sammeln und die geistige Aneignung zu vermitteln. Frank kann gewiß als einer der bedeutsamsten unter diesen einem geschichtlichen Lebensprozeß dienenden Gelehrten angesehen werden. Wenn man auf diese Weise seine schriftstellerische Thätigkeit mitten aus seiner Zeit heraus zu verstehen sucht, so wird das Mißverhältniß zwischen seinen Werken und seiner innern Tendenz minder groß erscheinen.

Das Wenige, was wir von seinen Lebensverhältnissen wissen, bestätigt dies. Er scheint sich in der frühern Zeit seines Lebens, vornemlich in Nürnberg aufgehalten zu haben.[1] Wie überhaupt die größeren Reichsstädte sich eines höheren Grades von geistiger Bildung bei ziemlich freier Bewegung der Einzelnen erfreuten, so wurden sie bald mehr oder minder Sammelpunkte der wiedertäuferischen Sektirer; wenn sie überall verfolgt wurden, so fanden sich hier immer heimliche Anhänger,

---

1) Hier war es auch, wo er sich verheirathete, im J. 1528. Vergl. Hagen Deutschlands literärische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter III. S. 315.

die ihnen Schutz und zuweilen auch heimlichen Vorschub leisteten. Nürnberg, obwohl es offiziell gegen jede schwärmerische Regung streng und ernst auftrat,[1]) macht darin keine Ausnahme, wie der Aufenthalt von Schwenkfeld, Denk, Hut, Münzer, Hetzer, Reinhardt und Andern bezeugt.[2]) Frank fand dort an dem Prediger Althammer einen ihm befreundeten Gönner. Dieser war zwar ein treuer Anhänger der Reformation Luthers, und in so fern von Frank's Tendenzen gewiß weit entfernt; indessen schrieb er eine Schrift, die im Jahre 1528 unter dem Titel: Diallage h. e., conciliatio locorum scripturae, qui prima facie inter se pugnare videntur zu Nürnberg erschien und von der Frank eine deutsche Uebersetzung verfaßte. Sie scheint letzterem die erste Anregung für das später verfaßte Buch, welches einen ähnlichen Zweck verfolgt (das verpetschirte, mit sieben Siegeln verschloßne Buch), gegeben zu haben. Auch darf man vielleicht annehmen, daß Althammer, der sich ebenfalls mit geschichtlichen Studien über Deutschland beschäftigte,[3]) Franken in dieser Beziehung mit Rath und That zur Hand ging. Wie lange sich Frank in Nürnberg aufgehalten, läßt sich nur annäherungsweise bestimmen. Gewiß ist, daß er im Jahre 1531 sich in Straßburg befand, und daselbst die erste Ausgabe seiner Chronik zum Druck beförderte. Da man in derselben nichts Schlimmes vermuthete, und er selbst versicherte, daß es nur ein Abdruck aus andern Büchern sei, so gestattete man ihm, gegen das bestehende Gesetz, das Buch ohne vorgängige Zensur zu drucken. Als nun aber trotz dem der anstößigste Inhalt zu Tage kam, so ward man aufmerksam auf den gefährlichen Mann, verwies ihn aus der Stadt, und

---

1) Vergleiche die zahlreichen Verordnungen gegen die Wiedertäufer, so wie strenge Bestrafungen einzelner in (Will) Beyträge zur Geschichte des Antibaptismus in Deutschland. Nürnberg. 1773. S. 229 u. ff.

2) Auch Luther klagt über das Ueberhandnehmen schwärmerischer Tendenzen in Nürnberg. Vergl. Br. v. de Wette II. S. 622.

3) Er schrieb einen schätzbaren Commentar zu Tacitus Germania. Vgl. Ersch und Gruber Allgemeine Encyklopädie der Wiss. u. Künste III. S. 261.

ließ zugleich den Druck und Verkauf seiner Bücher streng verbieten.[1]) Von Straßburg hat er sich wahrscheinlich zunächst nach Justenfelden begeben, einem Dorfe, das man wohl in der Nähe von Nürnberg zu suchen hat.[2]) Schon in

---

1) Bucer in der schon angeführten Schrift: „Dialogi oder Gesprech von der gemainsame, u. den Kirchenübungen der Christen, Und was jeder Oberkait von ampts wegen auß Göttlichem befelch an denselbigen zu versehen und zu besserm gebüre. 1535.“ (Am Ende Gedruckt in der Kaiserlichen statt Augsburg durch Philippen Ulhart) hat hierüber einen gewiß authentischen Bericht gegeben, der so lautet S. P. 2: „Warum haben dann die zu Straßburg ihm vergönnet, solche Chronik bei ihnen zu drucken? — Er hat's mit der Unwahrheit erlanget, daß er dem, der dazumal gesetzet war, die Bücher, so man will drucken lassen, vorzuerkennen, versprochen hatte, es wären in diesem Buch nichts dann lauter Historien aus alten Historien außgezogen. Darum, da man's anders befand, hat der Rath zu Straßburg ihn mit dem Thurm gestrafet und der Stadt verwiesen, auch das und andere seine Bücher zu drucken und feil zu haben bei ihnen verbot.“ Vergl. Röhrich a. a. O. II. S. 75. Bucer wirft ihm außer seiner Gleichgültigkeit gegen allen äußern Gottesdienst auch absichtliche Falsa in der Darstellung der Zeitbegebenheiten vor. „Dieser Mensch,“ sagt Bucer S. P. 1, b. „hat leider in seiner Chronik und andern Büchern viel Falsches und Böses eingeführt, auch von Dingen, die zu diesen Zeiten sich begeben haben, die er doch wohl hätte erfahren mögen. Ich muß es ja zu gut den Einfältigen anzeigen. Der Herr weiß, daß ich wollte, es ginge ihm wie mir selber. Lieber, ist die Stadt Augsburg im 31. Jahr der mindern Zahl von dem Luthero gar abgefallen, hat die Prediger beide mit ihren Predigen und Messen heißen still stehen, und von Straßburg, Constanz, Basel Zwinglische Prediger beschicket, und alles lassen auf Zwinglische Weise einrichten? — Davon weiß ich nichts. — Nun das schreibt der Frank von Augsburg, Ulm und etlichen anderen Orten fol. 442. Solcher Unwahrheit von alten und jetzigen Zeiten hat er noch gar viel in seiner Chronik. Es ist sich wahrlich seines Frevels zu verwundern, so vertröstlich schreibt und richtet er, deß er doch gar kein Wissen hat, macht dieweil seinen Büchern solche prächtige Titel, als ob bessere Bücher auf Erden nicht wären, und hielten nur in sich, was man zu wissen begehren möchte, überschüttet dieweil die Welt mit seinen Irrsalen, und verkauft die unter feisten Titeln für die gewisseste Wahrheit. Doch dabei hat er viel Gutes und Wahres mit beschrieben, aber leider das wenig mit seinem Irrthum unbeschmeißet gelassen.“ Es ist indeß zu bemerken, daß in den spätern Ausgaben der Chronik namentlich in der v. J. 1565 vielleicht auf diese Erinnerung Bucers die gedachte Stelle ausgelassen ist.

2) Seine Anwesenheit daselbst erhellt aus der Vorrede zu der 1531 von ihm herausgegebenen Schrift von dem gräulichen Laster der Trunken-

Nürnberg scheint er mit den verschiedenen Sectenhäuptern jener Zeit, namentlich mit Hetzer und Denk[1]) in naher Verbindung gestanden zu haben; in Straßburg wurde er mit Melchior Hofmann bekannt, wiewohl die Nachricht, daß er ein Anhänger der eigenthümlichen Lehren desselben geworden sei, gewiß falsch ist.[2]) Dagegen leidet es wohl keinen Zweifel, daß er in Nürnberg die Bekanntschaft mit dem berühmten Theophrastus Paracelsus gemacht, und daß er von diesem in die Kenntniß mancher Geheimlehre eingeweiht wurde. Er führt später häufig ihn an[3]) Im Jahre 1533 finden wir Frank in Ulm wieder. Hier gelang es ihm für eine Zeit lang, vielleicht durch heimliche Gönner unterstützt, festen Fuß zu fassen.[4]) Er erlangte dort das Bürgerrecht und errichtete da-

---

heit. Ueber dieß Justenfelde vergl. Will Nürnb. Gelehrtenlexikon und de W. Frank und Waldau neue Beiträge zur Gesch. der Stadt Nürnberg II. S. 136.

1) Er führt von diesem nicht allein in seiner Ketzerchronik vieles an, was mit seinen eigenen Ideen auffallend übereinstimmt, sondern er hat auch seiner Schrift von dem Baum des Wissens Gut und Böses eine Stelle aus dessen letzter Schrift einverleibt. S. das theur und künstlich Buch Morie Encomion u. s. w. S. 167, b.

2) In Krohn's Geschichte der fanat. u. enthusiast. Wiedertäufer u. s. w. S. 210 wird aus Catrou histoire des Anabaptistes III. p. 237, der sich dabei auf Meshovius beruft, angeführt: „M. Hoffmann l'y (à Strasbourg) prêcha d'abord et trouva le moyen d'engager à son parti Sebastien Frank.“ Diese Nachricht hat, wenn man die Lehren beider vergleicht, so große innere Unwahrscheinlichkeit, daß sie unmöglich richtig sein kann. Vielleicht beruht das Ganze auf einer oberflächlichen Vergleichung einiger Aussprüche bei Frank mit der Lehre Hofmann's von der himmlischen Abkunft des Fleisches Christi.

3) Er führt in seiner Chronik (A. v. J. 1531. S. 253) die Ankunft dieses seltsamen Mannes mit folgenden Worten an: „Anno 1529 ist gemeldter Doctor gen Nürnberg kommen. Ein seltsam wunderbarlicher Mann, der fast alle Doctores und Scribenten in medicinis verlacht. Dem Avicennam soll er verbrennt haben zu Basel in öffentlicher Universität, und allein schier wider aller medicos ist, mit seinen receptis, judiciis, Medezin, und viel Widersinns mit Vielen hielt. Deß Practik schier wider alle ist, gleichsam ein anderer Lucian.“ Vergl. Waldau a. a. O. S. 137.

4) Vergl. den Brief Frechts an H. Bullinger v. October 1535. in Füsslin Epistolae ab ecclesiae Helveticae Reformatoribus Cent. prim.

selbst eine Buchdruckerei, wo mehrere seiner eigenen Bücher gedruckt wurden.[1]) Ueber das in dieser Zeit von ihm herausgegebene Buch der Paradoxen wurde er von den Predigern bei dem Magistrat der Stadt wegen Irrlehre verklagt; doch wußte er durch eine freilich höchst undeutliche Erklärung vorläufig seine Ankläger zu beschwichtigen. Indessen wurde ihm endlich doch vornehmlich durch die Bemühungen Frecht's und Bucer's, die zugleich Melanchthon in das Intresse zogen, der fernere Aufenthalt verweigert. Der letztere wendete sich nämlich auf die wiederholte Klage Frecht's, an den Landgrafen Philipp von Hessen, damit dieser seinen Einfluß bei dem Rath in Ulm anwende, um den gefährlichen Ketzer zu entfernen.[2]) Es ist indeß zu

---

Tiguri 1742. p. 168. Hujus farinae videtur esse Sebastianus Francus Chronicorum et Paradoxorum autor, quem ante biennium fere nostri receperunt in civem, magis imprudenter, quam pie. — Daß zu Ulm hohe Gönner separatistischer Tendenzen waren, erhellt auch aus dem längern Aufenthalt, den Schwenkfeld daselbst hatte. Mit Schwenkfeld war Frank genau bekannt, obwohl beider Grundrichtungen sehr von einander abwichen.

1) Vergl. Veesenmeyer Miscellaneen literarischen und historischen Inhalts Nürnb. 1812. S. 18.

2) Vergl. den angeführten Brief Frechts: „Hic cum in hac urbe insciis scholarum praesidibus edendorum voluminum censoribus, illud mirabile Paradoxorum suorum contextum edidisset, Senatui delatus obtulit se ad declarationem eorum articulorum, qui a se obscure et parum pie scripti essent. Hujus fabulae cum eo institutae hisce diebus protasin vidi. Indies autem catastrophen exspecto. Obtulit is quidem declarationem, sed eam, quae meo judicio alia indigeat, tam est nunc obscurus; nunc vero lubricus in expositione verbi externi et interni. — Volui ista de Franco plus nostrae ecclesiae incommodante, quam Schwenkfeldius, scribere, ut et tu nos hic quoque per litteras moneres eorum, quae putares monenda esse. Sunt, qui suspicentur de nobis, quasi nos indulgenter hic haeretica ingenia tractare et fovere quam ἀποτόμως juxta Pauli monita arguere malimus. Sed falluntur isti. Nunquam enim nos consuluimus, ut in urbem iste novator reciperetur. At suos iste patronos habuit, quibus mira sua chrestologia imposuit et vereor, ne in hunc diem imponat eis."

3) Vergl. den Brief Melanchthons an Frecht v. 18. Oct. 1535: „Nos anno superiore rogabamus principem Hessorum, ut scriberet ad senatum vestrum de coercendo illo Franco," und an Brenz v. 12. Jan. 1535: „De Sebastiano Franco, qui Ulmae est, audivi gravissime con-

bezweifeln, daß dieß wirklich geschehen; denn obwohl jene Aufforderung schon im Jahre 1534 geschah, so blieb doch Frank bis 1538 dort, und erst, nachdem er von neuem von Seiten der Prediger angeklagt und seiner Ketzereien überwiesen war, fand die Ausweisung statt. [1]) Von Ulm begab sich Frank zunächst nach Basel, [2]) wo er ebenfalls eine Buchdruckerei errichtete und manche wichtige Bücher zum Druck beförderte. [3]) Auch dort indessen scheint er sich nicht beständig aufgehalten zu haben. Denn ein Brief an Campanus v. Jahre 1541, in welchem er seine wesentliche Uebereinstimmung mit dessen antitrinitarischen Ansichten zu erkennen giebt, ist aus Straßburg datirt. [4]) Wahrscheinlich ließ man ihn auch in Basel nicht in Ruhe; denn schon hatten die protestantischen Theologen auf dem Convente in Schmalkalden im J. 1540 eine öffentliche Warnung vor ihm und Schwenkfeld erlassen. Dieselbe ist von Melanchthon verfaßt, wiewohl Frecht wahrscheinlich den Anstoß dazu gegeben hat. [5]) Sie bezieht sich besonders auf die Mei-

---

querentem Bucerum, et affirmabat eum displicere bonis viris Ulmae, maxime Frechto. Itaque promisit nobis Landgravius se de eo coercendo ad Ulmenses scripturum esse." Corp. Ref. II. p. 955 u. 823.

1) Frecht schreibt an Bullinger d. 24. Juli 1538: „Sunt hic apud nos concordiae osores, ille impurus Seb. Francus, hactenus ut civis hic vixit, et D. Casp. Schwenckfeld — ille, ut est certa spes, ad Michaelis proximum hinc solvet, nimirum a Senatu urbe nostra proscribendus." Und an denselben am 27. Aug. 1538: „Senatus scholarchis injunxit, ut, quicquid in illis sectariis (Schwenkf. et Franco) desideremus, scriptis offeramus. Id nunc satagimus praestare." Frecht betrieb besonders diese Ausweisung, wie er denn gegen Frank persönlich sehr eingenommen war. Er nennt ihn: „Miser ille Rapsodus et Aesopicus graculus alienis plumis se venditat." Vgl. Ottius Annales Anabaptistici. Basil. 1672. p. 95.

2) Frecht schreibt an Bullinger d. 3. Juli 1539: „Cras Thrasoni illi impudenti Franco respondere habeo, Basileam enim hinc abiturus, hisce diebus negotium mihi facessit." Das Folgende bezieht sich auf einen persönlichen Streit, der in Leidenschaftlichkeit von beiden Seiten scheint ausgeartet zu sein. Vgl. Ottius l. c. p. 97.

3) Vergl. Waldau a. a. O. S. 155.

4) Vergl. Schelhorn Amoenit. literar. Tom. XI. p. 59.

5) Auch Melanchthon hatte indeß eine sehr üble Meinung von

nung Franks von der Entbehrlichkeit des äußern Bekenntnisses für die Kirche, und auf die Behauptung, daß alle äußern Kirchen gleichen Werth haben, so wie auch, daß alle Sünden gleich seien, und daß der heilige Geist ohne Vermittelung der heiligen Schrift wirke.

Bald darauf ward der viel geschmähte Schwärmer dem menschlichen Urtheilsspruch entrückt; er starb noch vor dem Jahre 1543. Denn in diesem Jahre schrieb der Hamburgische Prediger Johann Freder einen Dialog zu Ehren des Ehestandes mit besonderer Berücksichtigung der Angriffe, welche Frank dagegen in seinen Sprüchwörtern gemacht hatte. In der zwei Jahr später herausgegebenen Ueberarbeitung dieses Buchs in hochdeutscher Sprache, wozu Luther eine Vorrede gemacht hat, bezeugt Freder, daß er dies sein Buch vorher in sächsischer Sprache habe ausgehen lassen, ehe er etwas von seinem Tode erfahren hatte.[1]) Man muß also schließen, daß noch vor dem Jahre 1543 sein Tod erfolgt ist.

Frank. Er spricht sich in dem angeführten Briefe an Frecht so über ihn aus: „De Franco quid dicam? Veneni et virulentiae plenus est. Quantum venenum illevit illis miseris chartis, ubi odio sus morem gerit adversus imperia, reges, homines doctos! quam multum seditiosoram vocum, quam multa fanatica scribit, de illuminationibus Anabaptisticis καὶ ἐμβατεύει in his, quae non vidit! quare recte facis, quod das operam, ut coerceatur." Die Warnungsschrift gegen Schwenkfeld und Frank siehe im Corp. Ref. III. p. 983.

1) Er sagt hier in einer Nachschrift S. R. b.: „Ich kann dir auch freundlicher lieber Leser nicht bergen, daß ich dieß mein Büchlein vorhin in Sächsischer Sprache habe lassen ausgehen und dem Buchdrucker zugeschickt, ehe ich etwas von seinem Tod erfahren hatte, welches mir glaubwürdige Leute können Zeugniß geben. Solches sage ich um etlicher Leute willen, die mit ungeschickten Worten mich sollen angetastet haben, darum, daß es nach seinem Tod erst ist an den Tag gekommen." Die plattdeutsche Ausgabe dieses Buchs erschien 1543. Vergl. Mohnike Johannes Frederus, eine kirchen-historische Monographie. Stralsund 1837 II. S. 42. In dem Verzeichniß Frankischer Schriften bei Will (Nürnb. Gelehrtenlexikon fortgesetzt von Nopitsch) wird die Vermuthung ausgesprochen, daß Frank noch eine besondere Schrift gegen das weibliche Geschlecht geschrieben, und Freder dagegen dasselbe vertheidigt habe. Dieß ist ein Irrthum; Freder spricht von keiner andern Schrift Franks, als von seinen Sprichwörtern.

Wie schon aus den angeführten Schriften hervorgeht, sind besonders zwei Bücher von Frank für die Kenntnißnahme seiner mystischen Grundsätze von Wichtigkeit, nemlich, das von dem Baum des Wissens Gutes und Böses, und dann die Paradoxa. In dem ersten sucht er die biblische Geschichte vom Sündenfalle nach dem Vorgang von Tauler und der deutschen Theologie allegorisch zu deuten. Hienach ist, wie die ganze äußere Welt, und Alles, was äußerlich ist und geschieht, eine bedeutsame Figur des rechten innern Dinges und Wesen ist, so auch der verbotene Baum des Paradieses nichts anderes gewesen, denn Adams Wesen, Wissen, Willen, Leben. „Davon sollte er nicht essen, dessen sollte er sich nicht annehmen, und frei, ledig unter Gott stehen, nichts wissen, denn das Gott in ihm wüßte, nichts thun, denn das Gott in ihm thäte, nichts reden, denn das Gott in ihm redete rc., damit Gott ohne alle Hinderniß sein vollmächtig Reich, Willen, Wesen und Macht in ihm hätte, daß er aller Dinge, willenlos, kunstlos und namenlos, ohne einiges Eigenthum und Annehmen bliebe. — Nun da Adam fiel und aß, wurde dieser Baum erst gar in sein Herz versetzt, und dieser nachmals in alle seine Aeste und Früchte geschoben, das eben ein Fall, Wort, Gebot und Verbot unser aller ist." [1]) Man sieht hieraus, daß Frank die mystischen Ideen der deutschen Theologie in sich aufnahm, wonach die Geburt der Persönlichkeit im Menschen, als die erste Sünde desselben angesehen wird. „Der Mensch sollte," sagt er, „nicht sein bleiben, in seinem Nicht unter Gott ledig stehen und sich ja weder sein, noch seines Willens, Wissens angenommen haben, und alle Dinge in Gott ledig haben gehabt, als hätte er es nicht. Das that er aber nicht; sondern er nahm sich seiner selbst an, und wollte es selber sein, haben und wissen. Nun dies ist eben der Fall und Mißbrauch Adams und seiner Kinder in und mit allen

1) S. 122. Die Zitate sind alle nach der Ausgabe Ulm. 1534, in welcher sich die Schrift als Anhang zur Uebersetzung von Erasmus, Lob der Thorheit, findet.

Dingen." [1]) Das Wesen der Sünde findet er demnach in der Selbstsucht, die die eigene Nichtigkeit für Etwas hält. Die Sünde ist in den Augen Gottes Nichts. „Weil nun beide, der Teufel und der Mensch zu nicht sind worden vor Gott, aber nicht sein wollen, sondern erst recht etwas, müssen sie so lange von Gott verstoßen, ab sein, bis sie wieder in ihrem Herzen zu nichte werden. Alsdann will Gott wieder Hand an sie legen, und wieder aus Nichts erschaffen und neu gebähren, denn Gott kann je nicht machen aus Etwas, sondern Etwas aus Nichts, wie seine Art ist. Römer 4. Wer noch nicht Nichts ist, der gedenke nicht, daß Etwas aus ihm werde. Darum halte Gott hin und liege still, wie ein Block, als du zu der ersten Geburt gethan hast. Laß Gott machen, faste, feiere und ruhe. — Daß wir eben so wenig zu der Wiedergeburt thun, als zu dem ersten, denn allein leidender Weise; das unsere thun sei nichts denn still liegen, ein Stein und Klotz sein, Säge und Beil. Denn wollen etwas sein, macht uns gar zu nichts." [2]) Dieser Gedanke von der menschlichen Sündhaftigkeit erweitert sich ihm bald zu einem allgemeinen Gegensatz, der durch das ganze Universum hindurchgeht. „Es ist alles," sagt er, „das man nennen mag, zweierlei und gespalten, nemlich recht und unrecht, gut und böse. Nun ist das recht und gut auch zweierlei und gespalten, desgleichen auch das Böse und Unrecht: eines nach Gottes Urtheil und Augen, das andere nach der Menschen Ansehen und Achtung. Weil nun Gott ein Geist, der Mensch aber Fleisch und des Geistes Gegensatz ist, muß von Noth wegen all ihr Urtheil, Wille, Kunst, Sentenz, Thun, Lassen und Alles streitig, ein Gegensatz und Widerspiel sein. Also, was der Eine gut, recht, süß, Licht, Leben, Kunst, Weisheit und Frömmigkeit heißt, das muß der Andere böse, unrecht, sauer, Finsterniß, Tod, Thorheit und Sünde nennen. Wie denn die ganze Schrift von Gott und der Welt zeugt. Darum

1) Ebendas. S. 125.
2) Ebendas. S. 130, b.

ist nichts auf Erden, man mag es gut oder böse nennen, darnach man es gegen Augen und einem Urtheil hält; das Gott ist vor der Welt, ist der Teufel vor Gott, und wiederum. Darum kann man nicht unrecht reden, es ist alles auf seine Weise recht und gut, oder böse und unrecht, dannach man es gegen einen Probirstein hält." [1]) Auf diese Weise theilt sich ihm das ganze Universum in zwei einander widersprechende Glieder eines Gegensatzes, nemlich, Welt und Gott, Fleisch und Geist, göttliche Weisheit und menschliche Thorheit. Die Anschauungen der älteren Mystik kehren auch hier wieder. So heißt es: „Gottes Kunst wird nicht gelehrt durch viel ängstliches Fragen, Grübeln, Laufen, Lesen, Hören, wie gar artlich das 17. Kapitel der deutschen Theologie, und an vielen Orten Tauler lehret, sondern mit einem stäten, gelassen Innbleiben, Lesen, Stillhalten und Hören, was Gott in dir wirke. Sapient. 18. — Es läßt sich nicht von Menschen lernen, das Gottes ist, und er ihm vorbehalten hat. Menschenkunst kommt von und durch Menschen, Gottes aber allein durch's Wort von Gott. — So ist auch der Buchstabe der Schrift zu wenig, sintemal er kein Wesen im Menschen macht, zeigt ihm wohl, wie er sein sollte, was er thun und lassen sollte, der Mensch ist aber darum nicht gleich also, den auch die Schrift also zu machen nicht vermag, sondern tödtet ihn nur, zeigt ihm an, wie er sein sollte, das er aber nicht ist. Darum bleibt es wahr, daß auch der Buchstabe der Schrift weder Liebe noch Glauben giebt, sonst wäre Niemand so fast gläubig als die Gelehrten, die doch gemeiniglich sind die Verkehrten. Die Schrift trägt uns den Glauben für, schreibt ihn aber nicht in das Herz, welches des heiligen Geistes Amt ist." [2])

Die Unterscheidung von Schrift und Wort Gottes wird von Frank mit Beziehung auf die damalige Entwickelung des Protestantismus, der von einer ursprünglichen Einheit ausge-

1) Ebendas. S. 133, b.
2) Ebendas. S. 135.

hend, fast zur Identificirung beider gelangt war, mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. „Die Schrift, oder der Buchstabe der Schrift ist eigentlich nicht Gottes Wort, sondern der Sinn, Geist und rechter göttlicher Verstand derselben, welchen Paulus den Sinn Christi, das Gemüth des Geistes und Christus Gottes Wort heißt. — Darum irren zu unsern Zeiten Viele, die keinen Unterschied zwischen der Schrift und Gottes Wort wissen, und ja für eins haben, ja von keinem andern Gotteswort wissen. Nun aber aus vieler Gottgelehrten Zeugniß die Schrift nur die Schaal, Krippe, Scheide, Laterne, Monstranz, Buchstabe, Hülle und Umhang von Gottes Wort ist; darum sie so letz in Schein oft strittig und allen Gottlosen verdeckt ist, Gottes Wort aber liegt darin und darunter, und ist der Kern, Kind, Schwert, Licht, Heiligthum, Geist, Leben, die Fülle und das Ding.“ [1]) — An einer andern Stelle: „Die Schrift ist viel zu wenig, daß sie einem zappelnden Gewissen in all seinen Anstößen genug thue und befriedige, Gottes lebendiges Wort muß es selber thun, und diese Ehre hat ihm Gott allein vorbehalten, und weder der Schrift noch keiner Creatur vergönnt. Dazu will der heilige Geist in den Seinen unangebunden, ungefangen und ungemeistert sein und sich weder Schrift noch einigen Menschen lehren lassen, sondern selbst in den Seinen Licht, Lehrer, Meister, Führer und ja Alles in Allem sein. Wer nachmals die Schrift zum Zeugniß über solch Werk und Geist braucht, doch auch in Gott nach dem Sinn Christi, und nicht nach der Pharisäer und Schriftgelehrten Auslegung verstanden, der allein braucht die Schrift nach Gott, wie er soll. Alles Andere ist zumal ein Mißbrauch und Abgötterei, wie die ganze Welt mit der Schrift umgeht, und für ihren Apollinem hat, als dürfe man den heiligen Geist um nichts mehr Raths fragen, noch Gott um etwas mehr begrüßen, sondern allein die Schrift.“ [2])

1) Ebendas. S. 150, b.
2) Ebendas. S. 166, b.

Ferner: „Es ist Beides wahr, die Schrift ist nicht Gottes Wort, und die Schrift ist Gottes Wort. — Das wahre Wort Gottes ist von Ewigkeit gewesen; auch, wie gehört, ehe die Schrift war, und wird auch sein, so die Schrift nimmer ist. Darum ist das Wort uneigentlich im Buchstaben und Fleisch, derhalben wird es auch improprie Fleisch und Schrift genannt; denn mein Wort, spricht Christus, ist Geist und Leben. Derwegen kann es nicht sein, weder das schwache Fleisch noch der todte Buchstabe. Wiewohl nun das Wort wahrlich und allein wesentlich im Geiste ist, weil es allein da wahrlich lebt, so ist es doch auch im Fleisch, aber schwach, wo es da ohne Geist und Leben allein ist. Es ist auch im Buchstaben, aber ganz todt, wo anders der Geist dasselbige nicht lebendig macht, wie die Seele den Leib. An beiden Orten nicht wahrlich, und wo gleich wahrhaftig, doch nicht alles ganz und lebendig. Nun es sei gleich das Wort im Geist lebendig und wahrhaftig, so ist es doch auf eine besondere, fürbünderige Weise im Fleisch denn im Buchstaben. Ursach: im Fleisch lebt es etwas, im Buchstaben ist es glatt todt. Wo gleich dem Buchstaben auch der Geist bei ist und die Hände reicht, so lehret er doch nur. Wo aber der Geist dem Fleisch beiwohnt, so lehret er nicht allein, sondern auch macht lebendig und bricht in die Werke aus. — Derhalben giebt das Wort im Fleisch allein Exempel des Lebens, so es dagegen im Buchstaben alles müßig und schläfrig läßt. — Das Fleisch ist etwas eine Anmaßung und Aeffin des Wortes, die Schrift aber allein ein abgemalter Charakter und Exemplar desselben. Darum ist das geschriebene Wort nicht das wahre Wort, sondern nur ein Muster davon, ja auch die Schrift ausgesprochen und herausgeredet ist nicht Gottes Wort wahrhaftig, sondern allein desselben Zeugniß. — Darum laß die Schrift gleich ein Bild und Figur sein des Worts, so ist es doch das Wort nicht selbst, weil es allein eine Form und Contrefactur desselben ist. Das ist die Ursache, daß wir kein Wort annehmen, denn das dem Bilde und Muster der Schrift und derselben rechten, geistlichen Verstand ähnlich sieht. Darum

ist die Schrift gleichsam der Probirstein und die Goldwaage des Worts, doch nicht nach dem todten Buchstaben, sondern nach dem Sinn Christi und Willen des Geistes verstanden. Wie wir nun nicht verwerfen, das der Schrift rechten Verstand gemäß ist, also verläugnen wir auch nicht, das derselben nicht zuwider ist. — Gleich wie wir nun das äußere geschriebene oder geredete Wort nicht verneinen, also billigen wir das innere und lebendige, daher wir denn auch die Salbung und Meisterschaft des Geistes zulassen. Item, die Gabe der Prophezeiung und Auslegung der Schrift läugnen wir mit nichten. Denn das Wort hat etwas Zukünftiges und allem Fleisch etwas Finsteres und Verborgenes. Das Zukünftige nimmt der Geist vom Wort und verkündigt es uns, das Finstere aber und Unverstandene eröffnet er täglich und führt uns in alle Wahrheit. Darum wird unter dem Namen Gottes Wort verstanden nicht allein die Schrift, sondern alle Prophezei, Gesicht, Träume, Salbung, innerliches Zusprechen, Lehre des Geistes und Offenbarung, so aus Gott sind, item alles das, das alle Heiligen aus Eingebung des heiligen Geistes je und je haben geredet und gethan. Darum soll keiner freventlich allein an dem Buchstaben hangen; wo der heilige Geist ist, da ist Freiheit, so ist das freie Wort daran nicht gebunden. Zu dem läßt ihm der heilige Geist in den Seinen kein Ziel stecken, noch Regel fürschreiben, ist derhalben an nichts gebunden, denn an sich selber, daß er ihm selber nicht wider sei und mit ihm selber uneins. — Aus dem Allen folgt, daß das frei geschwind laufende Wort an die Schrift nicht ist gebunden, noch des Geistes Lehre, in den Nothstall, Pferch und Winkel der Schrift genöthigt oder eingeschlossen. Wie viel Rechtbücher vorhanden sein, so sind doch die Fälle so mancherlei, daß sich etwa einer zuträgt, darum man keinen ausgedruckten Canonem oder Gesetz hat, und erst aus Vernunft dichten und finden muß. Also trägt sich oft so ein seltsamer Fall zu, denn einem die ganze Schrift will zurinnen, daß sie diesen nicht mag lehren, trösten, leiten, befriedigen und man erst zu Gott einkehren und Gott um ein

sonderes Wort des Geistes Raths fragen muß, sein wankend Gewissen zu erlaben. Denn es ist nicht genug, einen gemeinen Beruf und Wort haben, es habe denn ein Jeder von Gott ein Sonderes, sein Eigenes, Gegebenes, das doch dem Gemeinen nicht zuwider sei. Nun, wiewohl nur ein einiges unzertheiltes Wort Gottes ist Aller, so viel doch ein Jeder von demselben im Glauben annimmt und ertappt, so viel ist davon sein, und dies ist sein Wort, sein sonderes Gottes Wort, wie auch Gott eines Jeden sonder werden muß. Nicht anders, denn wie ein gemeiner Schein der Sonne ist, so viel doch ein Jeder erleuchtet davon sieht, so viel ist die Sonne sein, und seine Sonne genannt. Also, wie viel ein Jeder von Gott und seinem Wort hat, so viel ist Gott sein, so viel hat er den gemeinen Gott sonder und das gemeine Wort eigen." [1])

Man sieht aus dieser Stelle, wie richtig Frank die Nothwendigkeit der Individualisirung des allgemeinen göttlichen Lebens in der Persönlichkeit des Einzelnen auffaßt. Aber er ist weit davon entfernt, diese richtigen Prinzipien fest zu halten, da er dasjenige Moment nicht anerkennt, in dem sich die Besonderheit des Einzelnen am eigenthümlichsten kund thut, nämlich die subjektiv-ethische Erregung; die Menschheit faßt er vielmehr überwiegend als selbstlose Emanation der göttlichen Lebenskraft auf. So sagt er: „Gottes Wort ist, wie Gott, unendlich, unsichtbar, unaussprechlich, ein Geist, das kein lebendiger Mensch reden, sehen oder hören kann, und Leben. So viel man aber menschlich davon und bildlich reden kann, so ist Gottes Wort nichts anders, denn der Ausfluß, Wesen, Ausguß, Bild, Charakter und Schein Gottes in allen Creaturen, sonderlich aber in aller gelassenen Menschen Herz, als ein Siegel gedruckt, das in allen Creaturen weset, in allen Gläubigen predigt, in allen Gottlosen keifet, küppelt, hadert und die Welt um die Sünde straft, und das von Anfang, Adam, Abel, Noah, Loth, Abraham, Hiob, Trismegistum, Mercurium, Plotinum, Cor-

1) S. 164—166, b.

nelium, und aller Frommen Heiden Herz hat erleuchtet und gelehrt. Denn obwohl Gott in, ob, unter, außer und ohne alle Creatur weset, und aller Wesen Wesen ist, so erglaßt (?) er doch in nichten so gar als im Menschen, den er dazu in seinem Bilde erschaffen, und in Christo ausgemacht hat. Wie nun der Schein von dem Licht ausgeht, aber nicht von der Sonne ab, sondern bleibt gleich wohl in der Sonne, ob er wohl die Welt erfüllt und erleuchtet, also das Wort ist zugleich alles ganz und gar im Vater und in allen Creaturen, wie der Schein in der Sonne und auf dem ganzen Erdboden. — Wie man Gott weder reden noch schreiben kann, auch keiner Jemand sagen, oder mit Gedanken erreichen, was er ist, sondern alles nur ein Bild, Schatten, ja Lug und Trug ist, was man von ihm sagt oder sagen mag, wie Taulerus und Dr. Eckart sagen, weil eigentlich in der Wahrheit alles um Gott sich viel anders hält, denn man menschlicher Weise fürgiebt, von ihm sagt, ja sagen, reden und schreiben mag; item, wie Gott aller menschlichen Gedanken Widerspiel und Gegensatz ist, und viel ein anderes, denn ihn aller Menschenherz verdenkt: also sein göttlich Wort. Weiter, wie nichts so klein ist, darin Gott nicht sei, also ist wiederum nichts so groß, das Gott möge fassen und umzäunen; wie nun nichts so klein ist, Gott ist noch kleiner, nichts so groß, Gott ist noch größer, in, über, außer, unter, ob und neben allen Creaturen, also sein Wort. Wie der freie, allmächtige, ewige, selbstständige, allwissende, unbegreifliche, unsichtbare, unbeschreibliche Gott aller Wesen Wesen ist, also daß alle Dinge mehr in ihm wesen, sind und stehen, denn in und auf ihnen selber (wie Taulerus sammt der deutschen Theologie an tausend Orten sagen) und doch der Dinge keines, auch in der Dinge keinem beschlossen und eingezäumt ist, das man sehen, mit Sinnen begreifen oder davon man singen, sagen, reden, schreiben, zeugen oder nennen mag: also sein göttlich Wort ist in und außer allen Dingen, frei, an Nichts gebunden, auch nicht in den Nothstall, Zwinger und Winkel der Schrift genöthet, ver-

faßt, eingeschlossen, und also angebunden, daß es sonst nirgends sei.“ [1])

Man kann leicht errathen, wie sich Frank hienach zu den eigenthümlich christlichen Grundbegriffen verhält. Wenn noch Carlstadt die Forderung, die die Mystik des Mittelalters von der völligen Gelassenheit des Menschen aufstellte, versucht hat, im christlichen Sinne zu deuten, so ist dieß bei Frank nicht mehr der Fall; in ihm haben jene mystischen Anklänge schon einen andern Sinn erhalten, als sie ursprünglich hatten, sie sind in pantheistische Anschauungen aufgegangen. Diese pantheistische Richtung tritt besonders in der Auffassung der Sünde hervor; sie wird in ihrem eigenthümlichen Wesen verkannt, und die ganze Wiedergeburt des Menschen in einen rein natürlichen, intellectuellen Denkprozeß auflöst. Hiernach erscheint ihm der Mensch als gleichartig allen übrigen Kreaturen, und wie diese als Ausfluß der göttlichen Kraft, die von ihm Natur genannt wird. So heißt es Seite 102, b: „Die Natur ist nichts anders, denn die eingepflanzte Kraft eines jeden Dinges von Gott, beides, zu wirken und zu leiden. — Nun, sintemal diese Kräfte von Gott eingegeben sind, sind sie ganz göttlichen Willens.“ Ferner an einer andern Stelle: [2]) „Weil sich nun alle Dinge ohne Widerwillen Gott zu brauchen von Natur darbieten und sind, wirkt Gott alle Dinge ohne Widerstand, Arbeit und Verdruß. Denn, wo ein Widerwillen da wäre, so wirkt Gott wider die Creatur, weil der Widerstand kommt aus dem Affect und Begierde der Natur sich selbst zu erhalten. Darum widersteht es dem, der es zu nichte machen will, wider seine Natur und Willen. Nicht aber widert sich Gottes Ding und kann nicht wider die Natur thun, er thue dann wider sich selbst. Daher Seneca und viele Andere die Natur Gott haben genannt, und keinen Unterschied zwischen Gott und der Natur gemacht, vielleicht per metonymiam. Item weil sein Wille die Natur ist aller Dinge, wirkt er allein durch

1) S. ebendas. S. 160 u. ff.
2) S. 103, b

seinen Willen, Wort oder Natur." Hiernach stellt Frank das Wesen oder die Natur des Menschen als eine göttliche Kraft dar, die unveränderlich durch keine Unvollkommenheit geschwächt sich in Sünde und Krankheit wesentlich gleich bleibt: „Der göttliche Charakter ist uns allen eingegraben. Wir sind je nicht in nichts gefallen, sondern wir sind noch der Natur und des Wesens halb, das wir auch vor dem Fall waren, wiewohl wir etwas schwächers sind an der Kraft, an der Erkenntniß fauler, geneigter zum Uebeln, und der Unschuld entsetzt, jedoch verneuet wieder zu unserm ersten Glanz, Natur und Stand durch Christum berufen; nicht, daß wir etwa zu einer andern Natur werden, sondern die vorige Natur wird wieder ersetzt, und in ihr erstes Wesen, ja in ein besseres gesetzt. Wie der allerkränkeste Mensch eben so wohl ein Mensch ist als der allergesundeste, und so er gesund wird, nicht an dem Wesen und Natur ein anderer Mensch wird, sondern der vorige Mensch nach der Natur und Wesen bleibt, wird allein in ein ander Accidenz oder Zufall der Gesundheit versetzt, also wird der blöde, abgefallene, vor Gott gestorbene Mensch in Christo wieder lebendig, gesund und mit Gewinn in sein alt unschuldig Leben, Wesen und Natur gesetzt. — Und dieß ist die Wiedergeburt und Aenderung des Menschen, nicht der Natur und Wesens, sondern des Sinnes, Willens und Gedankens." [1]) „Viele wissen nicht, was ein Mensch ist. Die ihn mit Dignitäten erheben, sehen ihn an, wie er nach dem Wesen und Natur an ihm selbst ist, von Gott gut und nach seinem Bilde formirt, in Christo ausgemacht. Aber die ihn tadeln und ein Mensch genannt sein, für einen erloschenen Titel und Schandnamen achten, wie fast die heilige Schrift ihn nennt allenthalben, diese sehen ihn an, wie er nach dem Fall per accidens ist, dadurch die Natur gleichwohl schwach und wund wird, aber nicht am Wesen verändert. Ursache: Zufälle mögen kein Wesen machen, noch einige Accidens die Natur ändern. Ein Mensch, dem Krankheit zu-

1) S. ebendas. S. 104, b.

fällt, ist ebensowohl ein wesentlicher, natürlicher Mensch, als der allerstärkste. Summa, eine Substanz oder Wesen, kann nichts denn ein Wesen, die Natur nichts, denn die Natur, also ein Zufall oder Accidens nichts, denn einen gleichen Zufall ändern, bessern, wenden, wehren, machen, u. s. w." [1])

Es war nur eine richtige Consequenz aus diesen Sätzen, wenn er alles vermittelte Lehren und Bilden am Menschen als eine thörichte, unwirksame Nachahmung dessen ansieht, was die Natur, ohne Hülfe der Kunst, durch sich selbst am Menschen vollzieht. „Die Kunst" sagt er, „ist eine Aeffin und Anmaßerin der Natur. Denn wie sie kann, anmaßt sie sich die Natur eines Dinges auszudrücken, als das Malen eines Menschen, das sie doch nimmer erlangt. Denn die Natur ist Leben und Wesen; die Kunst schwebt nur von außen an äußerlichen Dingen. Darum kann man weder von Außen noch von Innen nichts lehren oder begreifen, das nicht vor in der Natur ist. Wie nun die Kunst das Aeußere anmaßt, aber von weitem nicht erlangt, also so maßt sie sich auch an, das Innere abzumalen, lehren und nachzuthun, aber umsonst. Denn wie Gott den Menschen von außen hat gebildet und für die Augen der Menschen gestellt, fähret die Kunst bald zu, will es Gott nachthun und auch einen Menschen machen, aber es wird nichts daraus, denn Bild, d. i., ein gemalter, geschnitzter Mensch. — Die Alten, so der Natur haben gefolgt, und Ohren gegeben, sind viel weiser und gottgelehrter gewesen, als die Gott und die Natur in ihnen haben hören predigen; und wie Plato empfunden, daß der Schatz aller Künste Gottes in dem Acker des Herzens aller Menschen vergraben liegt, und daß aller Gemüth mit Gottes Kunst und Wort besäet ist, wer es nur suchete und auf ließe gehn." [2]) „Wer in der Natur bliebe, der bliebe in Gott, denn Gott ist die Natur, derhalben alle Natur, von Natur gut und aus Gott ist. — Wie in dem Auge und einem

---

1) Ebendas. S. 105, b.
2) S. ebendas. S. 107, b. u. ff.

jeden Sinn von den fünfen eine Kraft und Urtheil ist zu und gegen seinen Gegenwurf, was sei oder nicht sei, also sind nicht anders, denn natürlich, unserm Gemüth ein Gespür und Samen geistlicher Dinge eingegeben und angeboren, sowohl als dem Auge sein Object. Aus diesem Licht und Grunde haben geschrieben Plotinus, Plato, Diogenes, Trismegistus, Hiob und alle erleuchtete Heiden. — Das Licht der Natur, so durch die Laterne des Fleisches nicht kann leuchten, ist allen Menschen gemein, daß ein jeder das Urtheil in seinem Busen stecken hat, und dieses Licht heißt die Schrift, das eingepflanzte Wort, Gesetz und Willen Gottes, das alle Menschen urtheilen wird. Dies haben Plato, Seneca, Cicero und alle erleuchtete Heiden geheißen das Licht der Natur oder die Vernunft und eine Regel des Glaubens, das die Schrift und Theologie das Wort, Gottes Samen, Sinn und Sohn Gottes nennen. — Was natürlich und menschlich ist, das wäre gut, nun aber die Natur verrückt ist, wird menschlich und natürlich itzt böse genannt. — Die Substanz ist gut, allein das Accidens böse. Also des Menschen und aller Dinge. Daher alle Dinge gut und eitel werden genannt, gut nach dem Wesen, böse und eitel per accidens, durch Zufall. Also mag man die Natur, alle Menschen und Creaturen in der Wahrheit, beide gut und böse nennen, wie man will, und es ansieht, nach seinem Anhang oder Wesen. Die Natur lehrt und glaubt nichts Unrechtes oder Falsches, und ist an ihr selbst gut und erleuchtet; so sie aber gebückt und abgezogen, eines mit dem Fleisch wird, ist sie Fleisch. — Was natürlich ist, kann nicht falsch sein, und ist keine wahrere Anzeigung und Argument der Wahrheit oder eines wahren Dinges, denn daß Jedermann also hält und gesinnt ist. Ich hab' oft gesagt und sage noch, all' Ding ist zweierlei, und nichts ist, das nicht zwei, oder ein zwiefach Ansehen habe; daraus denn so widerwärtig Urtheil entspringt, eins nach dem Geist und Gott, das andere nach dem Fleisch und Menschen. Also ist zweierlei Frömmigkeit, Weisheit, Natur, Vernunft, Kunst, Wissen, Glaube, Liebe, Reichthum, Gottesdienst, Ur-

theil, Gelassenheit, Gebet und Alles, nach dem man es ansieht und urtheilt. Also, daß man von einem Ding absolut nicht recht oder unrecht reden kann; wie man davon sagt, so ist es wahr und nicht wahr, darnach man es ansieht und urtheilt. Darum man im Reden einander nicht fahen soll. Es streiten oft zwei und haben beide recht. Darum ist es auf einen Sinn wahr, daß Jungfrau Klüglein, die Vernunft, blind ist und nichts Gutes will oder versteht; wie wiederum der erleuchteten Gottseligen Vernunft nichts Arges will oder kann. Darum ist gleich die Vernunft wie der Mensch, der sie hat, wie auch seine Seele, Geist, Natur und Alles gut oder böse ist, zu gutem oder bösen geneigt, nachdem der Mensch sie nach ihm zeigt oder ihm nachfolgt. Darnach man nun ein Ding ansiehet und urtheilt, darnach ist es." [1])

Man darf nicht annehmen, daß Frank, die in jenen Stellen ausgesprochenen Grundansichten konsequent durchgeführt habe, sie würden zu einem subjektiven Pantheismus geführt haben, wonach der Unterschied zwischen Mensch und Gott völlig verschwunden wäre. Allerdings kommen derartige Stellen vielfach in seinen Schriften vor, und namentlich in seinen Paradora herrscht eine solche Anschauung vor. Indessen war er zu abhängig von der Mystik des Mittelalters, als daß er nicht auch diejenigen Momente derselben hätte in sich aufnehmen sollen, welche mehr ethischer Natur sind und den Pantheismus durchbrechen. Von dieser Art ist die Beschreibung des doppelten mystischen Zustandes, die er Seite 117 giebt, und die zugleich ein Beweis sind, wie er versucht hat, das ihm gegebene mystische Gebiet theoretisch zu rechtfertigen. Er sagt: „Es sind zween Anblicke Gottes, einer, da man ihn von Angesicht zu Angesicht sieht, wie ihn viele verstorbene Heilige hier gesehen haben, als Moses, Paulus, Jesaias. Von dem kann man weder reden noch schreiben. — Es ist etwa eine Vereinigung und Berührung des göttlichen Wesens, das uns ohne alle

1) Ebendas. S. 109—112, b.

Imagination in sich zuckt und des abgeschiedenen ausgeführten Verstandes oder Gemüths Verzuckung und Erleuchtung, das dem Menschen frei ein Blick Gottes wird, also daß er unempfindlich und todt ist, jetzt im Himmel lebt. Davon die Unerfahrenen nicht wissen zu sagen. Dies heißen Augustinus und Origenes ein Mittagisch Gesicht. Taulerus sagt viel davon. Der andere Blick ist Gottes Rücken sehen, wenn man alle Creatur in Gott sieht mit klarem Verstande und begreift in ihnen und aus ihnen den Werkmeister und Erschaffer. Denn alle Kreaturen sind ein Rücken, Gespür und Ausdruck Gottes. — Nun dieß rücklige Gesicht ist auch in zween Wegen zu verstehen; denn entweder sehen wir die Creaturen in Gott, oder Gott in den Creaturen. Das erste heißen die Theologi ein Morgengesicht, die andern ein Abendgesicht. — Die andere Weise durch die Bewegung des Geistes, nämlich, wenn die Seele etwa von der göttlichen Gnade oder Geist wird betastet und angerührt, ja also angeleimt und von dem natürlichen Menschen abgezogen, ausgeführt, entsetzt und verzückt, daß sie über alle Natur erhaben, und über allen menschlichen Verstand mit Kraft und Weisheit wird angethan und erfüllet." Hier führt Frank alle diejenigen an, die bei den Heiden und Juden als gottbegeisterte Propheten angesehen waren, sie machen mit Cassandra, Helenus, Calchas an der Spitze samt den asiatischen Bramanen, Druiden, Sybillen, Bileam, Elias, David und den Aposteln eine sehr buntscheckige Reihe aus. Dann fährt er fort: „Merke, daß die göttliche Kraft nicht alleweg, ja selten den Propheten auswendig entgegenläuft, für ihre Augen sich mit ihnen zu besprechen, aber Gott oft inwendig einleuchtet und anrichtet, nämlich, wenn des Propheten Gemüth das Göttliche empfahet, und Gottes Wort in ihm reden hört, zu allem andern Geräusch dieser Welt und aller Creatur gestorben. Darnach geußt sich diese Erleuchtung durch alle Mittel und Glieder aus, bis sie auch zu den Sinnen des groben Leibes reicht und ihrer Seligkeit theilhaftig macht. Also kommt der Geist der Prophetie aus dem Verstande durch die Vernunft, Imagination,

und ganze Seel inwendig bis zu dem äußerlichen Instrumente der Sinne, da bricht er aus durch das Gesicht, Stimme, Rede, Mund, ja bewegt einen jeden Sinn mit einem besondern Griff, Art und Bewegniß, wie es vielen Propheten wachend und schlafend ergangen ist. Also lesen wir von dem Sokrates bei dem Plato und Proculus, daß er nicht allein mit einem verständlichen Einfluß, sondern auch von außen durch lebendige Stimme und Zusprechen sei angeredet und von dem Geiste angeweht worden. Dies Alles will ich darum gesagt haben, daß zum Prophetisiren und Schriftauslegen aller Menschen Kunst, Wort, Stimme u. s. w. zu stumpf ist, sondern, daß das Gemüth selber berührt und erleuchtet muß werden und Gott selber sehen und reden hören in dem höchsten Tod, Ausgang und Unwissenheit seiner selber, daß es nicht, denn das erfahrene, empfundene, eingegeistete Wort rede, und Gott nicht, denn im Wort, das ist, in ihm selber suche und finde. Dazu thut nichts aller Menschen Argumente, Schlußreden, Künste, Vernunft, Verstand, Gedanken u. s. w., sondern Gottes Wort muß, wie sich selbst, im lebendigen Menschen lehren, also ihm selber Zeugniß geben, und sich selber versiegeln mit dem, daß es Herzen und Nieren faßt und einzäumt, ihm selbst allenthalben gleichlautet, das Leben ändert, Zeichen thut, mit Miracleu anbricht, aus dem Fleisch (das das größte Wunder ist) Geist macht und aus einem Sünder einen Gerechten. — So ist nun dies Alles in Summa darum von mir gesagt und fürgenommen, daß ich den Menschen wollte gern ihm selber nehmen, in und auf Gott leiten und in ein Verzagen seiner selbst und aller Menschen bringen."

Am meisten hat Frank versucht seine Gedanken systematisch zu ordnen in dem von ihm Paradoxa genannten Buche. Schon der Titel desselben deutet auf die Grundidee. Wie er nämlich schon in der Vorrede, Seite 3, b [1]) die heilige Schrift eine

---

1) Die Zitate sind hier nach der Ausgabe, die zu Pforzheim 1559 erschien.

ewige Allegorie nennt, so ist ihm die ganze durch verständiges Denken zu erreichende Welt der unangemessene und darum in räthselhaften Zeichen dargestellte Ausdruck einer verborgenen, göttlichen Wahrheit; diese kann daher nur in Paradoxen ausgesprochen werden. Der Hauptinhalt dieser höchst merkwürdigen und interessanten Schrift besteht darin, daß auf der einen Seite von einem pantheistisch gefaßten Gottesbegriff aus die verschiedenen christlichen Lehren und Lebensverhältnisse beleuchtet und erklärt werden, und auf der andern der Unterschied und Gegensatz zwischen Gott und Welt, oder vielmehr zwischen dem Innern und Aeußern, Geist und Fleisch, in allen Beziehungen des menschlichen Lebens durchgeführt und geltend gemacht wird. — Die Eigenthümlichkeit der Frank'schen Mystik wird bedeutend geringer erscheinen, wenn man die Quellen kennt, aus denen er sie geschöpft. Sie sind außer den oben angeführten Mystikern, Eckart, Tauler und der deutschen Theologie die verschiedenen vorchristlichen Philosophieen ohne strenge Auswahl: Pythagoras, Plato, Cicero, Seneka und Andere werden von ihm häufig angeführt. Auch ist ihm Dionysius Areopagita nicht unbekannt. Denkt man sich die mystischen Prinzipien in Zusammenhang gebracht mit den ziemlich roh aufgefaßten stoischen und platonischen Philosophemen und beides in die Sprache und Anschauungsweise jener Zeit übertragen, so hat man den wesentlichen Inhalt seiner Paradora. Gott als der unbegreifliche, unfaßbare, namenlose, personlose ist zugleich das Wesen aller Dinge, er allein ist gut. „Gott allein ist der, der aller Wesen Wesen und aller Ist Ist ist, und soviel alles Ding ist und ein Wesen hat, soviel ist es gut und aus Gott des Wesens halber. Darum sind und bestehen alle Dinge mehr in Gott, denn in ihm selber. [1]) — „Soviel einer von diesem Gut hat und jemehr er in diesem Gut ist, so viel mehr ist er weiser, frommer, wahrhafter u. s. w. denn ein Anderer. Die Gottheit muß sich mit uns gemeinsamen, ausgießen und uns ergreifen und an sich ziehen,

1) Parad. 2. S. 15, b.

daß wir aus dieser Gemeinschaft, Einfluß allein Götter, Kinder Gottes, ein Licht und Salz der Erde, werden genannt. Das geschieht nun, wenn wir Christum anziehen, essen und unser Herz, alle unsere Kräfte gelassen Gott geben und aufopfern, mit Verzeihung aller Dinge, Gott treulich bloß und allein anhangen. Je mehr wir nun aus uns selber gehen in Gott, und jemehr wir Gott inwohnend haben, und je leidiger wir Gott stehen, je mehr Frömmigkeit, Weisheit, Wahrheit haben wir. — Es ist gleichwohl nur ein selbstständiger Gott, von Natur und Wesen aber viel Götter aus seiner Gemeinschaft, Mittheilung und Einwohnung. Dahin hat vielleicht Plato, Plotinus, Hermes und andere erleuchtete Philosophen gesehen, die einen Gott erkannt haben, und doch auch etwa von Göttern sagen, gemeint die himmlischen Bürger, die der Gottheit theilhaftig worden sind." [1])

Man sieht hieraus, daß Gott nur als ruhende Substanz gedacht ist, die keine Bewegung in und aus sich selbst hat. Es ist offenbar die einfache bestimmungslose Einheit gemeint, die unzähligemal von den Mystikern gepriesen ist, worin wir im Grunde aber nur den Reflex des ersten mystischen Stadiums übertragen auf die Gottheit anerkennen können. Bei Frank waltet überdem schon mehr das Intresse am objektiven Bewußtsein vor; er geht darauf aus, eine Erkenntniß Gottes in Begriffen zu geben, er zieht Consequenzen aus seinen Prinzipien. Indem er nun bei jener schlechthin einfachen unterschiedslosen Einheit stehen bleibt, und ihm dieß der einzige Begriff Gottes ist, so sieht er in jeder weiteren Bestimmung eine Beeinträchtigung der göttlichen Absolutheit. Hier wird dann besonders die Allgenugsamkeit Gottes betont: „Es kann ihm von allen Creaturen weder gegeben noch genommen werden. Er bedarf weder unserer noch unserer Güter, weil es vor Alles sein ist, auch wir selber als ein Gemächt seiner Hände. Was wir ihm geben, das haben wir vorhin von seinen Hän-

1) Parad. 4. S. 17.

den empfangen. — Darum ist die Sünde allein wider sich selber, ihr selber Marter, Buße und Sünde. Aus diesem folget, daß diese Wunderreden wahr sind und bleiben, wenn man es recht ansieht und versteht: die Sünde ist nicht wider Gott, item, die Sünde ist vor Gott nicht Sünde. — Alles, das Gott von uns begehrt zu thun, das geschieht nicht seinethalben, sondern von unsertwegen, weil er ein reicher Gott ist, der Niemandes Thun bedarf.“ 1) Eine weitere Folge aus diesen Voraussetzungen ist die Nothwendigkeit alles Geschehenden. „Gott ist eine freie folgende Kraft, die einem jeden ist und will, nicht an ihm selbst, sondern dem Verkehrten, eben wie er ist und will; mit dem Bösen will er böse, mit dem Guten ist und will er's gut, Summa, er will und ist einem Jeden, das er will und ist. Mit dem Gotteslästerer, Abgöttischen u. s. w. ein Gotteslästerer, Abgöttischer, nicht an ihm selbst, sondern der Gotteslästerer und Abgöttischer macht ihm also einen Gott und dichtet ihm (wie er ist und will) einen Gott für, das ist sein Gott, und machet also aus Gott einen Abgott nach dem Wahn seines Herzen. Auf diese Weise, wenn wir nicht wollen, wie Gott will, so will Gott nicht an ihm selber, sondern uns, wie wir wollen. — Gott kann Niemand icht (etwas) verspielen, verreden, verwollen, verthun u. s. w., das nicht Gott in und mit uns spiele, wolle, rede, thue, es sei gut oder böse, und doch ist Gottes keiner Sünde und Böses einige Ursache, und geschieht alles aus Schuld der Menschen, wie sie wollen, dennoch, was, und wie Gott will. Niemand kann anders wollen denn Gott. — Alle Speise ist nach unserem Munde gerichtet und alle Creaturen wie wir. Also auch Gott ist und will, das ein Jeder ist und will, und ist doch bei dem Allen Gott willenlos, namenlos, affectlos, unbeweglich. Es scheint allein uns also, daß er dies oder das wolle, und ist der an ihm selber unbewegliche, willenlose Gott in und mit uns Beweglichen, Wandelbaren, Eigenwilligen und Freiwilligen,

1) Parab. 9 S. 21, 22 u. ff.

beweglich, wandelbar, eigenwillig und freiwillig. — **Gott wird erst in uns zum Willen, beweglich, wandelbar, und in Summa ein Mensch.** — Darum alle Accidentia, Affekte und Zufälle, so man Gott andichtet, sind allein in uns und gar nicht in Gott." [1]) — Ueber die Prädestination äußert er sich folgendermaaßen: „Weil Gott das Zukünftige, wie das Vergangene schon geschehen sein sieht, und jetzt vor Gott schon geschehen ist und darauf urtheilt, warum will man denn sagen, es bringe dem Sünder Gottes Vorwissen eine Noth, er habe müssen sündigen? so doch Gott eigentlich nichts vorher weiß, wie die Schrift mit uns Zeitlichen zeitlich redet. Es ist kein Vor oder Nach bei Gott, sondern ein bloßes Jetzt. — Wir dichten Gott Zeit an, das machet allen Irrthum, und will Niemand ausrechnen, daß Gott zeitlos ist und kein Vorwissen vor ihm, sondern ein bloßes Sehen, Wissen und Sein aller Dinge. Wenn ich einen schwarz sein sehe, so muß er je schwarz sein, wie ich sehe, und macht ihn doch mein Sehen nicht schwarz. Also sieht Gott den letzten Tag und Menschen eben so wohl vor Augen, als den ersten. Was bringt's nun den Dingen Noth, daß er siehet, wie sie sind, und die er fast gut erschaffen hat und aus ihrer selbst Schuld böse geworden sind? so sage nun, wie Gott weiß und sieht, wie und was ein Ding jetzt ist, darnach urtheilt, prädestinirt und verordnet er." [2])

Diesen letzten hier angedeuteten Gedanken führt er später weiter aus, indem er konsequent von der Voraussetzung Gottes als Substanz aus alles Prinzip der Bewegung in den Menschen hinein verlegt, und somit die spezifische Menschwerdung Gottes in Christo zu einer allgemeinen Menschwerdung in allen Menschen verflüchtigt. In dieser Beziehung ist Frank als der Vorläufer des modernen Pantheismus anzusehen. Folgende Stellen sind dafür charakteristisch: „Wie Gott an ihm selbst ohne Kreatur, willenlos, affektlos, ohne Zeit, Statt, Person,

1) Parab. 19—22. S. 39—41.
2) Parab. 22. S. 44, b—45.

Glieder, Willen und Namen ist, also nimmt er in allen Menschen die menschliche Natur an sich und wird in ihnen betrübt, zornig, unwillig über die Sünde, daß Gott in der Natur, die er besessen und da er Gott ist, das ist, in einem vergotteten Menschen gern alle Zeit gemartert, sterben wollte, nur daß die Sünde aufgehoben, vertilget werde. Sogar nimmt Gott mit uns, so er in uns Mensch wird, alle menschlichen Affekte an sich. Da ist Gott des Menschen Sünde leider und thut ihm weher, denn sein eigen Marter und Tod in Christo, also, daß, wo Gott Mensch ist, das ist, in einem vergotteten Menschen, da wird sonst nichts geklagt, weder die Sünde, da ist die Sünde wider Gott und Gott leid, da will er eitel Güte, Liebe, Treue u. s. w. sein, wie er ist. Und diese Klage über die Sünde bleibt in einem vergotteten Menschen bis in sein Grab. Das ist das heimliche Leiden Christi, von dem Niemand weiß, denn Christus, der vergottete Mensch, nemlich daß Gott also verachtet, unerkannt ist, und die Sünde also ihren Lauf hat, sondern jedermann seine Sünde verklügt, und wie Adam mit Feigenblättern decken und vor Gott bergen will. Wo nun die Eigenschaft Gottes ist, ein Wille zu Gott im Grunde und Mißfallen über die Sünde, da ist gewißlich Gott Mensch geworden. Dieser Mensch empfindet, daß es sein nicht ist, und nimmt sich deß so wenig an, als ob es nicht wäre. Also wird der creaturlose, willenlose, unbewegliche, unwandelbare Gott an ihm selber in und mit dem Menschen beweglich, will jetzt dies, jetzt jenes, jetzt reuet ihn dies, da ist Gott zornig, tödtlich, schwach. Wie nun Gott unwandelbar, unempfindlich, unbeweglich, in Christo empfindlich, beweglich u. s. w. ist, auf daß er den in sich ziehe und aller Dinge auch nach dem Fleisch ihm gleich, unbeweglich, unwandelbar mache und vergotte: also erfindet sich eben diese Art und Einfluß in allen Christen, daß ihr Leben mit Christo in Gott begraben, gestorben und sie also erstarrt und erstorben sind, wie man in Sokrates, Christo u. s. w. sieht, daß sie, wie ihr Gott, gleichsam unbeweglich, unüberwindlich, unwandelbar und unempfindlich sind, ohne allen

Affekt, daß kein Zufall bei ihnen Statt mehr hat, und sich nicht regen noch beweget werden, man gebe oder nehme ihnen, man lobe oder schelte sie. Ursache: sie sind nach dem Fleisch gestorben und leben allein unempfindlich, vergottet in Gott, also, daß von ihnen wahr ist, was man von Gott und Christo sagen mag, denn die drei sind eins, ein Geist und neuer Mensch." [1])

Indem auf diese Weise der Unterschied zwischen gut und böse vor Gott aufgehoben wird, so scheint Frank im Widerspruch mit sich selbst zu sein, wenn er dennoch von einer Strafe der Sünde und Schuld des Menschen redet. Er selbst fühlt diesen Widerspruch, wie folgende Stelle bezeugt: „Es bezeugt Gott vielfältig in der Schrift, daß er die Sünde nicht wolle, das gottlose Wesen hasse, das Unrecht bei dem Tode verbiete: wie kann er denn nun absolute wirken, das er verbeut, hasset und nicht haben will? oder wie wollte er die Welt richten und sein eigen Werk verdammen, das aus bloßer Noth hatte müssen geschehen." [2]) Die Art, wie er diesen Widerspruch löst, zeigt auf's neue, daß er den wahren Grund desselben zu fassen nicht im Stande war. Er verlegt auf der einen Seite alle Freiheit der Entscheidung in den Menschen, so daß ihm dieser allein als freie Persönlichkeit erscheint, auf der andern Seite aber nimmt er Gott die Persönlichkeit und das ganze Verhältniß von Sünde und Strafe erscheint demnach nur als Zufall. Man sehe folgende Stelle: „Wie die Sünde und das Uebel böse und nicht ist, also kann ihr Gott keine Ursache sein. Wie (sofern) sie aber gut und eine Strafe sind, so sind sie von Gott, doch nicht aus Gott, der also Böses auf Böses gattet und Sünde mit Sünde straft. Sintemal aber die Sünde allein ein arger Wille und Widerwille wider Gott ist und nichts denn ein Ach und Krach wider Gott zu thun, das man nimmer thun kann, weil Gott uns zu hoch und mächtig ist, so bleibt die Sünde allweg in Begierden hangen, und ist nur ein unnützer Conat

1) Parad. 23. S. 46, b — 47, b.
2) Parad. 29—31. S. 61.

und Unterlaßung eines Dinges, das man gern hätte und nicht thun kann. Derhalben ist und bleibt die Sünde vor Gott ewig nicht, geschieht und bleibt nur im Willen unvollendet hangen, und kommt nimmer in's Werk, daß sie etwas ohne Gott und wider Gott ausrichtet, Gott muß Ja oder Nein dazu sprechen; und wie sie Gott läßt fortgehen, so ist sie gut und zu einem guten Ende verordnet. Wie nun der Mensch die Sünde thut, so ist sie böse und nicht, wie sie aber Gott thut, so ist sie gut und etwas." [1]) — „Wie Gott eine Ursache ist des Falles Adams (denn wenn Gott ihn oder den Baum nicht erschaffen, oder den Baum nicht verboten hätte, so hätte ja Adam nicht gesündigt), also ist er eine Ursache aller unserer Sünde, weil wir durch ihn und von ihm sind. Wären wir nicht, so könnten wir nicht sündigen. Dennoch hält jedermann Gott für unschuldig und gar für keinen Ursacher der Sünde, weil er uns nicht zum Ungehorsam, Sünde und Tod, ob er wohl wüßte, daß es also gehen würde und derhalben die Arznei vor dem Fall fürsahe, sondern zum Gehorsam, Leben und Gerechtigkeit erschaffen hat." [2]) Damit stimmt nicht überein, wenn er doch Gott ein Suchen und Begehren nach der Seele des Menschen zuschreibt. So sagt er: „Gott hat uns, weil wir noch fern und Feinde waren, je vorgeliebt, gesucht, berufen, erwählt u. s. w. und wir nicht ihn. Er legt den ersten Stein, kommt aller unserer Begierde zuvor, läuft uns Feinden nach, klopft, buhlt und wirbt in uns, um uns, wenn wir nur die Augen dagegen aufthäten." [3])

Neben dem substantiellen Pantheismus geht auch hier, wie es gewöhnlich zu sein pflegt und die oben angeführten Stellen bezeugen, ein entschiedener Dualismus: Gott und Welt, Geist und Fleisch, Inneres und Aeußeres sind durch eine tiefe Kluft geschieden, und wenn es auch an Versuchen sie auszufüllen nicht fehlt, so zeigen diese doch nur die Ohnmacht des

1) Ebendas. S. 58.
2) Ebendas. S. 62.
3) Parad. 46. S. 70, b.

absoluten Princips sich selbst zu bestimmen; es bleibt immer als letzter Rest eine ungeschaffene Materie, über die Gott keine andere Gewalt hat, als daß er sie, wie einen chaotischen Stoff formt und bildet. So heißt es: „Es ist nur ein Wort Gottes, in dem alle Dinge bestehen, getragen, erhalten und ernährt werden. Das ist allein von Nöthen, aus dem allein muß Alles gehn, in dem allein hangt es Alles; was es nicht schafft, bleibt noch lange ungeschaffen. Darum ist es nur um ein Wort und Gesetz zu thun; wer dies hat, hat darin alles, wer es nicht hat, kann nichts haben. Wer nun als ein ledig, ungeformtes Chaos unter diesem Wort stehet, aus dem muß Gottes Wort, das nicht nicht kann lassen sein, wie wiederum aus Etwas nicht Etwas machen, gewiß Etwas erschaffen. Und Gott spricht noch täglich dieses Wort und wird doch nimmer recht ausgesprochen, sonst wäre er endlich und vollkommen. Und wenn Gott nicht noch heute dieses Wort spräche, damit er alle Dinge in einem Wesen hält, trägt, nährt und noch immer zu schafft, so fielen alle Dinge in einem Augenblicke wieder in ihr Nicht, ja, wenn Gott sein lebendigmachendes, wesentlich allmächtiges Wort wieder aus allen Creaturen hinter sich zöge in sich, wie die Sonne, so sie untergeht ihren Schein, so möchte nichts in einem Wesen bestehen, und müßten alle Dinge wieder in die Asche und in ihr Nichts fallen; denn das Wort ist aller Dinge Ding, aller Wesen Wesen, aller Ist Ist." [1]) Und an einer andern Stelle: „Das Wort fiat ist nicht vergangen, sondern schafft noch für und für, und wenn es in die Zeit fällt, dann sprechen wir es zeitlich, es ist erst geworden, das vor Gott ewig war." [2])

Wenn man sich erinnert, wie Frank scheinbar in synkretistischer Willkühr die Zeugnisse heidnischer Philosophen mit denen aus der Schrift und christlichen Kirchenvätern zusammenwirft, so zeigt doch ein näherer Blick auf den Inhalt seiner Lehren,

---

1) Parad. 50. S. 74, b.
2) Parad. 79. S. 92, b.

wie sehr dieses Verfahren mit seinen Prinzipien übereinstimmt. Durch das Christenthum ist ihm nicht etwas Neues in die Welt gekommen, sondern das immer vorhandene, nur früher mehr verborgene Wesen offenbar geworden. Wie im Menschen zwei Prinzipien sind, Geist und Fleisch oder Gott und Welt, so ist auch Christus verborgen in jedem Menschen, und offenbart sich zu seiner Zeit, bei dem einen früher, bei dem andern später; so sind auch die Heiden nicht ferner vom ewigen Leben als die Christen. „Der zeitlose Gott macht nicht in der Zeit, er hat uns Alle von Ewigkeit erschaffen, von innen und außen, bei uns zeitlichen aber fängt er dann an, wenn wir dies werden. Der neue Mensch ist von Ewigkeit aus Gott geboren, ehe der Welt Grund ward gelegt, desgleichen auch der alte irdische Mensch vor Gott. Dann aber fangen wir vor der Welt in der Zeit an äußerliche Menschen zu sein, wenn wir geboren werden; dann fangen wir an, vor uns in der Zeit aus Gott geboren, eine neue Geburt und Christus zu werden, zu welcher Zeit wir Christen, den neuen Menschen anziehen und für die Hand nehmen. Vor Gott ist es alles von Ewigkeit und besteht immer zu, er schafft nichts in der Zeit, daß er heute den, morgen einen (andern) bekehre, wiedergebäre oder zu Christen und neuen Menschen mache. Sein Wort bleibt ewig; was er einmal hat gesprochen in Ewigkeit, das geht für und für, im Wesen und Schwang." [1]) An einer andern Stelle: [2]) „Es ist in Christo alles vollendet, laut gebracht worden, offenbart, das vorher gleichwohl im Geheimniß von Anbeginn der Welt war, in aller Gelassenen Herz aber verdeckt, unbewußt, unausgerufen; derhalben die Welt nicht wußte, daß er es war und durch die Ausrufung Christi erst gewahr wird. Darum geht die Schrift darauf, gleich als sei es erst Alles mit Christo angekommen, welches doch vor auch war, — doch unbekannt bei gar Wenigen. Darum wird Christus recht

1) Ebendas. S. 92.
2) Parab. 83—85. S. 103, b.

wohl der Ausdruck und geoffenbarte Wille Gottes genannt; der hat mit sich gebracht, das die Welt vorhin nicht wußte, und ob es wohl war und sie es auch in ihr hätte, doch habend nicht hätte; weil sie es nicht wußte, brauchte, nicht anlegte als einen Schatz, den einer sein Lebenlang unwissend hat." Auf diese Weise wird es ihm leicht auch im alten Testament den verborgenen Christus aufzufinden; nicht bloß die ausdrücklichen Weissagungen sind ihm dafür Zeugniß, sondern alle Anstalten, Gesetze und Ceremonien gelten ihm als Figuren des noch nicht offenbaren Christus. Auch bei dieser Betrachtung des alten Testaments unterläßt er übrigens nicht seine spiritualistische Grundrichtung, welche Allem, was Gesetz und Zwang heißt, entschieden abhold war, durchscheinen zu lassen. So sind ihm beide Testamente zwar dem Wesen nach eins, äußerlich aber im entschiedensten Gegensatz. „Diesen Unterschied findest Du bei den Alten, nemlich, daß beide Testamente im Geist und Sinn eines, aber im Bubstaben zwei unterschiedne sind; darum muß man ihnen Beiden nicht auf den todten Buchstaben sehen, sondern auf den lebendigmachenden Geist und Sinn Christi, der die Mittelwand abwirft und aus Beiden eins macht." [1]) Wenn Gott den Juden Gebote gab, so hat er das nicht ernstlich gemeint, er hat der Schwachheit der Menschen nachgegeben, wie ein Arzt einem Fieberkranken einen Trunk Wasser giebt. Franck bedient sich dabei zur Verdeutlichung seiner Ansicht folgendes Gleichnisses: „Gleichwie der Arzt, so das Wasser wider seinen Willen dem Kranken hat müssen vergönnen, damit er nicht Aergeres thun, zuletzt den Kranken also laichet (beredet), er sollte aus keinem andern Wasser trinken, denn aus dem Geschirr, das er ihm gebe, so würde es ihm nicht schaden; nun aber über eine Zeit seiner Wärterinn und Zuseherin befiehlt, daß sie den Krug mit Willen zerbreche, damit er den vom Wasser abwendet, daß er vor seinem Ende aus keinem andern Geschirr trinken darf: das eben hat Gott mit den Opfern ge-

1) Parad. 86. S. 110, b.

than. Denn er hat ihnen auf Erden an keinem andern Ort erlaubt zu opfern, denn zu Jerusalem; über eine kleine Zeit fährt er zu und läßt Beide, Tempel und Stadt zu der Erde gelegt und sie vertrieben werden in alle Länder, damit er sie von ihrem Fürnehmen absolvirte, absorderte, und mit dem will abtreiben, wie der Arzt den Kranken mit dem zerbrochenen Geschirr von dem Trinken. Hätte er jählings gesagt: steht ab, hört auf zu opfern, sie wären zersprungen und mit nichten abgestanden, ja, hätten den für den Teufel gehalten, wie es denn in Christo wohl erscheint. Dies hat Gott von Anfang gemeint und fürgesehen, und darum so steif eine bestimmte Stadt zu seinem Gottesdienst angezeigt; darnach, als er diesen Niemand nützlichen, äußern, heillosen Gottesdienst wieder ablegen wollte und genug genarret und durch die Finger gesehen hatte, ließ er die Stadt auf einen Haufen legen und die Juden in alle Lande verkauft werden; damit lag der Gottesdienst schon in der Asche. Hätte er dies nicht gewollt und fürgesehen, er hätte wohl an allen Enden erlaubt zu opfern, weil er an allen Orten gegenwärtig ist. Nun er aber alle Zeremonien und Gottesdienste an die Opfer bindet, die Opfer aber auf eine bestimmte Weise, die Weise aber an eine gewisse Zeit, die Zeit aber an eine gewisse, einige benannte Stadt, und läßt darnach die Stadt umgekehrt und sie verjagt, und auch nimmer wieder eingesetzt und den Tempel wieder aufgebaut werden: so will Gott je damit anzeigen, es sei mit allem ihrem Gottesdienst und Zeremonien aus, weil ihnen der Dinge keines mehr gestattet wird, auch unmöglich ist zu thun nach Gottes Wort, wie und wo Gott will. Und ist je dies wunderbarlich fürgesehen: an allen Orten wird gestattet noch heute den Juden zu opfern, allein zu Jerusalem, da sie allein sollten opfern, wird es ihnen nimmer vergönnt, dürfen auch nicht dahin kommen, das man je greifen muß, daß es mit ihrem Gottesdienst, Zeremonien, Gericht, Reich und Priesterthum aus ist.“ [1])

1) Ebendas. S. 112 u. ff.

Wenn nach diesen Grundsätzen noch von einer Christologie die Rede sein konnte, so war sie doch wenigstens, wenn auch in orthodoxen Formen, von wesentlich anderer Art, als die in der Kirche geltende. Frank adoptirt die orthodoxe Lehre von Christo, ihm ist aber das Subject derselben nicht das Individuum Jesus von Nazareth, sondern der Mensch überhaupt, die Menschheit. So sagt er: „Christus ist wahrer wesentlicher Gott und Mensch. Gott ist Alles, das man an ihm mit äußerlichen Augen nicht sehen und erkennen mag. Denn Gott, das unsichtbare, wesentliche, ewige, selbstständige, unbegreifliche Gut, hat sich in das Geschirr, irdene Haus und Hütte, Christum herabgelassen, mit Fleisch bekleidet, ein Mensch geworden, den Saamen Abraham's ergriffen und in Summa ein sichtbarer Gott geworden und zu uns Fleischlichen sich gethan, auf daß er doch uns etlichermaßen (die wir ihn im göttlichen Wesen nicht mochten weder hören, sehen, begreifen oder erkennen), begreiflich wäre und unser Fleisch ihm angeleimdet, daß er es vergeistete und mit sich selbst vergötte; und ist eben so viel, man spreche, das Wort ist Fleisch geworden, Gott ein Mensch, als spräche man, die Gerechtigkeit hat sich zur Sünde gesellt, das Leben den Tod an sich genommen, das Untödliche, Ewige; das Tödtliche, Zeitliche, damit er es in sich zöge und lebete." [1]) An einer andern Stelle: „Nach der einen Natur der Gottheit ist Christus, gestern, heute, morgen und von Ewigkeit in die Ewigkeit, ja auch vor dem zeitlosen Gott, vor dem nichts anfängt, ist Christus auch von Ewigkeit gewesen, gelitten, erstanden und zu seiner Rechten gesessen. Nach der Schwachheit des Fleisches aber hat er vor uns Zeitlichen in und mit der Zeit angefangen, abgegangen, alle menschliche Blödigkeit empfunden, Frost, Zittern, Zagen, Todesfurcht, Hunger, Durst." [2]) Ferner: „Christus ist Fleisch und Geist, Gott und Mensch. Nach dem Fleisch ist er uns von Gott geschenkt zum Sacrament und Exempel; zum Sacrament und heiligem Geheimniß und

1) Parad. 99. S. 134, b.
2) Parad. 100. S. 137.

Gnadzeichen, daß wir Gott in ihm ergreifen und ausrechneten, was Gott hiermit doch meinet, daß er sich hernieder in das Fleisch ließ, freilich, daß wir Gott seine Treue, Gnade und Geist dabei ergreifen." [1]) Ferner: „Wir sind Fleisch von seinem Fleisch, wie er wiederum ein Gebein von unserem Gebein. Das ist aller Menschen höchster Adel und Trost, daß das Wort Fleisch, und Gott Mensch ist geworden. Selig, wer es in Gott erkennt. — Denn was ist das Fleisch denn eine Pfütze, Instrument und Platz der Sünde? Er hat aber durch die einwohnende Gottheit, Geist und Wort das Fleisch also gemeistert, daß es ihm ganz gehorsam wider Gott, wider ihn selbst nie hat aufgelehnt; das Leben hat den Tod, die Gerechtigkeit die Sünde überwunden, und der Geist das Fleisch aufgeleckt, wie die Sonne den Schnee in sich zeucht. Denn Christus ist zusammengesetzt von gar widerwärtiger Natur, die er in ihm selbst vereint hat, von Fleisch und Geist, Tod und Leben, Sünde und Gerechtigkeit, denn er ist Gott und Mensch, ein Saamen Abrahams und Gottes. Er hat auf des Vaters Seite ein geistlich unschuldig Fleisch an ihm; denn er ist nicht unter dem Fluch von sterblichem Saamen in Sünden empfangen, sondern vom heiligen Geist. Er hat aber auch eine Tochter Adams zur Mutter, und Gott, der Vater, den Samen Abrahams ergriffen. Nun der Samen Abrahams ist ein natürlich Fleisch gewesen, der Eitelkeit, Sünde und Schwachheit unterworfen; den ergreift Gott, daher wird er ein Menschenkind genannt. Und die Art dieses schwachen Fleisches findet sich auch an seinem Leibe, ihn friert, hungert, dürstet, entsetzt sich vor dem Tode, zaget, kämpft mit ihm selber, stirbt, daß je ein Kampf und Widersprechen in Christo gewesen ist und er nicht in lauter himmlisch Fleisch, aus lauter Geist geboren an ihm hat gehabt (wie Etliche achten, [2]) aber erst jetzt verklärt im himmlischen

---

1) Parad. 109—114. S. 144.

2) Dieß bezieht sich ohne Zweifel auf Hofmann und seine Anhänger. Man sieht auch hieraus, daß Frank weit entfernt war, Hofmann's Ansichten zu theilen.

Wesen, das er an ihm hat), sondern den ersten Adam und den Samen Abrahams, damit er den Fall ersetzet, ihm anleimet und in ihm selbst büßet. — Wie könnte er wahrlich unser Bruder sein, und so viel Arbeitseligkeit empfinden, wenn er nach dem Fleisch allein, wie von dem Geist vom Himmel wäre und nicht auch von Adam ein natürlicher Mensch, wie wir?" [1]).

Aus dieser Anschauung von dem Verhältniß Christi zur Menschheit, ergab sich natürlich ein ganz anderer Begriff der Rechtfertigung, als ihn Luther aufgestellt hatte. Christus konnte hiernach nur die Bedeutung eines Vorbildes haben, und wenn auch sein Tod und die dadurch bewirkte Versöhnung vielfach hervorgehoben wird, so ist doch dies Alles nur im Grunde ein Vorgang, der sich in jedem Menschen vollzieht und nur in Christo zur reinen Anschauung kommt. So heißt es: „Christus ist in uns und nicht außer uns, unsere Gerechtigkeit, Heil, Leben, daß wir von Adam in ihn versetzt aller Dinge seinem Bilde ähnlich werden, und uns zu diesem Muster, das er uns hat vorgetragen, halten, ja, daß er selber in uns lebe. Denn, wie Christus unser Fleisch ist, also muß er auch in uns geboren werden, leben, sterben, erstehen und gen Himmel fahren, seine Historie, Leiden und Urstände muß in allen seinen Gliedern vollführt werden, auf daß wir mitleben, wir mitleiden, und wir alle Christus sind, der allein in den Himmel steigt. Christus muß auch dich und mich annehmen, unser Fleisch und Blut werden und das Wort auch in uns Fleisch werden geboren, leiden, sterben, erstehen und gen Himmel fahren. — Wo nun Christus, der im Abel hat gelitten, auch in dir, mir und in allen seinen Gliedern geboren, Fleisch wird, lebt, Adam austreibt, er eingeht, lehrt, leidet, stirbt, erstehet, gen Himmel fährt, und uns alle dem Vater fürstellt und unterwirft, dann erst ist sein Amt, Lauf, Leiden und Sterben vollkommen vollbracht. Darum muß ein jeder für sich selber am Leib Christi leiden, sterben, gen Himmel fahren u. s. w. und kann keiner für den andern leiden, sterben, glauben, oder ein Christ sein.

1) Ebendas. S. 145.

Christus als das Haupt hat uns dies in dem angenommenen Fleisch Adams, als in der Wurzel vorgethan, den Weg gemacht, und uns lassen sehen, daß dies der Weg zum Leben ist, weil er eben allein durch diesen Kreuzweg in seine Glorie zum Vater ist gekommen, und sonst Niemand, denn in ihm. Darum ist das Leiden Christi noch nicht vollendet und vollkommen, auch keinem etwas nütz, bis es in ihn kommt. Ja, wenn Christus sein Leiden in allen seinen Gliedern vollführt und litte, bis nur ohne eins nicht, so wäre das Leiden Christi noch nicht vollkommen und müßte auch in diesem Gliede leiden und also in seine Glorie gehn. Denn er kann kein ungetödtetes Glied an seinem Leibe mit einführen, der ganze Christus muß leiden, sterben u. s. w. — Demnach wird das Fleisch Christi eine Speise der Seele genannt, das wunderbarlich ist zu sagen, daß ein Fleisch den Geist soll speisen. Das geschieht aber also: Wenn ich Christum mit geistlichen Augen und nicht wie die Pharisäer allein von Außen ansehe, und erkenne ihn im Geist, was Gott mit, ja in ihm gemeint habe, wie er uns damit gedient, gemeint, gewollt, und zu ihm habe ziehen wollen und darum ins Fleisch gekrochen, daß er uns vergottete, — so erfinde ich, erkenne und begreife, daß bloß Gott in Christo, sein väterliches, treues, liebes Herz, es Alles meinethalben ist. Also wird das Fleisch Christi geistlich und eine Speise der Seele. Wenn ich diese und dergleichen Occasion Christi in meinem Herzen erwäge, mit dem Glauben fasse, und geistlichen Augen ansehe, so speiset er meine Seele und giebt eine Freude meinem Herzen, ja erhält, speist, tränkt, und macht mich lebendig in dem Grunde meiner Seele; denn ich nehme dabei ab und ergreife die Güte Gottes, die ewige Liebe, die so vielerlei versucht und anfängt mit ihrem Weingarten, damit er Frucht bringe, und nur zu ihm ziehe; das legt sich dann an meine Natur, ja, die Speise überwältigt mich, isset und verzehret mich, daß ich es nimmer bin, sondern ein neuer Mensch zum ewigen Leben.“ [1])

1) Ebendas. S. 147, b. 149, b.

Man wird sich aus den vorstehenden Auszügen ein hinreichendes Bild von den eigenthümlichen Ansichten Franks bilden können, überall sieht man in ihm die ethischen Beziehungen zurück gedrängt gegen die intellektuellen, die Forderungen des göttlichen Gesetzes in natürliche Ausflüsse des menschlichen Wesens umgedeutet. Hienach wird denn auch der Satz nicht mehr befremden können, der nur eine nothwendige Konsequenz der bisher dargestellten Grundsätze ist, und der gleichwohl in jener Zeit am meisten Anstoß erregt hat, weil man darin eine Wiederholung der stoischen Grundsätze sahe,[1]) daß nämlich alle Sünden sich gleich seien.[2]) — Nur darf man nicht annehmen, daß Frank mit voller Consequenz seine Prinzipien durchgeführt habe. Auch Frank war hierin ein Kind seiner Zeit, und konnte sich, so fremd er sich auch in ihr fühlte, von der vorherrschenden Richtung derselben nicht losmachen. Der lebendige Drang nach That und Praxis, der die Reformationszeit in allen Lebensgebieten durchzog, war jener geistigen Genußsucht entschieden entgegen, die in der spekulativen Betrachtung des Wesens der Dinge die höchste Befriedigung findet, und darüber die sittlichen Anforderungen des Lebens versäumt. Auch Frank war von diesem ethischen Drange keineswegs völlig verlassen; es gab es in seiner Seele eine Saite, die, wenn sie angeschlagen wurde, einen scharfen und lauten Ton von sich gab. Das war sein Freiheitsgefühl, beruhend auf einem starken Bewußtsein seiner eigenthümlichen, innerlich erworbenen Selbstständigkeit. Zunächst äußert sich dasselbe, und zwar am lautesten in negativer Form, als Opposition gegen allen von außen kommenden Zwang, gegen alles gesetzliche Wesen, namentlich gegen die Kirche, als äußere Zuchtanstalt. Unermüdlich ist er in Klagen über den neuen Geistesdruck, unaufhörlich schärft er den Unterschied ein zwischen dem alten und neuen Testament, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Buchstabenglauben und

1) Auch Melanchthon in der 1540 zu Schmalkalden erschienenen Warnung hebt diesen Satz besonders hervor.

2) Parad. 261. S. 322.

Herzensglauben. „In dem freien Reiche Gottes, da eitel Freiheit des Geistes ist, muß alles frei zugehen." [1]) — „Sobald man aus dem freien Christenthum eine regulirte Möncherei macht und dem heiligen Geist eine Ordnung vorschreibt, was er zu jeder Zeit reden, thun, lassen, wie, wann und was ein Christ beten soll, wann fasten, wann zum Sacrament gehen, wie sich zu aller Zeit halten u. s. w., so hört es auf ein Christenthum zu sein, und wird ein lauter Judenthum, Orden, Secte und Ketzerei daraus. — Darum ist der thörichten Welt Glaube, die man immer zu an Bänken muß lehren gehen und wie einem Kinde Regeln vorschreiben, was es zu einer jeden Zeit soll und muß thun, nimmer der christliche freie Glaube, sondern ein lauter Orden, Papstthum, Judenthum, Gesetz, alt Testament, und in Summa, Knechtschaft und nicht Kindschaft, die vor Gott darum nicht gelten, weil sie aus dem Gesetz, nicht aus dem Glauben gehn, das ist, weil es nicht Gottes Werke sind, die er im Thäter durch den Glauben hat gewirkt, sondern vom Gesetz abgenöthigt." [2]) Ferner: „Die Gnade ist nicht Gewalt, sondern ein frei angebotenes, unverdientes Geschenk allen denen, die Gott ergreifen, wie sie zuvor von ihm geliebt und ergriffen sind. Das neutestamentische Volk wird ein freies Volk genannt, darum, daß sie in Christo gefreiet und losgezählt sind; und ist nichts so gar wider die Art des neuen Testaments, als Noth und Gewalt, welches der Gnade und Freiheit Gegensatz ist." [3])

Diesem Triebe nach Freiheit, der ohne Zweifel der stärkste in ihm war, entsprach freilich nicht seine Theorie von der absolut wirkenden Kraft Gottes in allen Menschen; es ist deshalb interessant zu sehen, wie er von seinem Standpunkt aus das schwierige Problem, womit sich schon Carlstadt beschäftigte, zu lösen sucht. Man kann wenigstens nicht sagen, daß er den Widerspruch nicht gefühlt, in den er hier gerathen war. „Sprichst

1) Chronik S. 460.
2) Chronik S. 464.
3) Parad. 266—270. S. 332.

du, das ist ja ein fauler, schwacher Gott und Gnade, die immer zu nach uns greift und gerne freiet und nicht ergreifen und freien kann. Antwort: Gott kann's wohl, er will aber nicht alles, das er kann. Wir sagen hier nicht von seinem allmächtigen Vermögen, sondern von seinem Willen; Gott hat einmal beschlossen und ihm also gefallen, frei mit uns zu handeln und nicht mit Gewalt wider unsern gegebenen freien Willen. Denn wenn er einen nöthigt, so müßte er sie Alle nöthigen, weil sie alle zugleich ein Gemächte sind seiner Hände." [1]) „Wäre kein freier Wille und müßte absolute also Alles geschehen, wie Gott wollte und wirkte, so wäre keine Sünde, alle Strafe unbillig und alle Lehre vergebens und ein Affenspiel, daß Christus über die Blindheit der Pharisäer trauert u. s. w. Wie oft klagt er sich, daß sie ihn nicht hören wollen, daß je spöttlich wäre, wo er die Schuld hätte und selbst also wirket und haben wollte, und ja also sich selbst und sein eigen Werk tadelte, strafte und verdammte. Summa: Wir müssen einen freien Willen nicht vor der Gnade oder ohne die Gnade, sondern zu der vorgehenden Gnade zulassen, oder der ganzen Schrift eine Gewalt thun, und Gott einen Ursacher alles Uebels machen." [2]) — „Er könnte uns wohl Alle in einem Augenblick seelig machen, oder nach dem Fleisch tödten und verderben; er will es aber nicht. Das eine verbeut ihm seine Güte, das andere seine Gerechtigkeit. Was er nun nicht will, das kann und thut er nicht; was er aber will, das kann und thut er nur mit einem Worte. Sprichst du, nun will Gott, daß alle Menschen erleuchtet und selig werden, und seinem Willen kann Niemand wehren, daß nicht all sein Rathschlag vor sich gehe, so müssen ja alle Menschen genesen. Antwort: er will es, aber nicht schlecht absolute ohne ein nisi, sondern mit Geding und Mittel, die er uns dazu hat fürgeschlagen, nemlich durch Christum, wie er an viel andern Orten der Schrift bezeugt,

1) Parab. 266—270. S. 338.
2) S. 346.

das ist, so wir mit Willen seiner Gnade und Willen hinhalten, Christum anziehen, und in uns seiner Gnade Platz geben und seinen Willen mit Verlierung unsers Willens fortgehen lassen, dann geschieht gewiß, was und wie Gott will und vor ihm hat. Darum will er nicht simpliciter und absolute, daß alle Menschen kurzum selig werden oder verdammt, sondern conditionaliter. — Und diesen seinen Willen kann er nicht allein fortschieben, sondern es kann ihn auch Niemand aufhalten, daß nicht all sein Wille in das Werk komme. Er kann und thut auch gewiß, was er will, nur mit einem Worte, trotz dem, der es ihm wehret, doch wie er's will. Er will es aber nicht Alles. Was er nun nicht will, das wehret er ihm selber, daß er es auch nicht kann und thut, Gott will nicht Unrecht thun. Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit, keine Gewalt, Tyrannei, Partei oder Nothzwang, daß er den mit Gewalt zum Himmel nöthige, bei Haaren ziehe, noch den Andern mit Gewalt in die Hölle stoße und seiner Gnade entsetze, die über alle Menschen ist ausgegossen und der Mensch allein sich ihr selbst beraubt. Was er dem Menschen nicht hat gegeben, und er nicht muthwillig hat ausgeschlagen, das wird er auch nicht von ihm fordern. Was er ihm aber hat gegeben und er mit Willen hat angenommen, das wird er allein in ihm krönen und belohnen. Gott wartet mit großer Langmüthigkeit auf des Menschen Willen, ob er seines Werkes in ihm bekommen möchte. Es heißt, wer mir will nachkommen u. s. w., wer meinen Willen thun will u. s. w. — Gottes Wort und Geist hat sein bescheiden Volk und Lauf, er hat aber einmal beschlossen, uns nicht mit Gewalt, wider unsern Willen zu führen und selig zu machen (was er nun nicht will, das wehret er ihm selber, daß er es auch nicht kann), sondern mit unserm freien Willen." [1]) Dennoch bleibt Frank dabei, daß der Mensch in völliger Passivität sich dem göttlichen Wirken hingeben muß. So sagt er: „Ohne die Gnade ist der freie Wille ein öder Titel und Name ohne

1) Ebendas. S. 348.

ein Ding, und ein Prädikat ohne ein Subject." [1]) **Ferner:** „Gott ist allein ein Beweger und Wirker aller Dinge, alle Creaturen thun nichts wirklicher Weise zu ihrem Werk, sondern allein leidender. Die Creatur thut nichts, sondern wird gethan; wie Gott durch ein jedes thut, also thut es; die Creatur hält bloß hin und leidet Gott. Also thun wir auch glatt nichts zu unserer Seligkeit, sondern leiden allein diese; so wir die Gnade geduldig leiden, Gott mit Willen tragen, so will Gott dies für unser Mitwirken rechnen und uns aus Gnade die Ehre vergönnen, daß er uns Mitwirker will nennen, so wir doch allein ihn leiden. — Und in diese Freiheit ist der Mensch vor andern Creaturen allein gestellt, daß Gott nicht ohne oder wider seinen Willen mit ihm will handeln. Denn der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften daher getragen, Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt. Er ist aller Wesen Wesen, also, daß alle Creaturen voll sind seiner, thun und sind nichts anders, denn sie Gott heißt und will. Allein diesen Unterschied hat es mit dem Menschen, daß er ihn mit seinem freien Willen, den er ihm auch gegeben hat, führen und nicht ohne seinen Willen, wie andere Creaturen, ziehen will. Es hat ihm also gefallen uns für andere Creaturen also zu erschaffen, freien und in ein frei Wesen zu stellen, ja etwas nach seiner Art, nach seinem Bilde, daß er in uns und mit uns wolle uns (wir) sein, und einfließen nach unserem Willen, welches auch sein Wille ist, so wir nicht anders wollen. Er ist eine frei ausfließende Kraft, die in einem jeden wirkt, das er ist und will. Wollen wir nicht, das er will und ihm folgen, so will er uns sein, wollen und wirken, wie wir sind und wollen, und mit dem Verkehrten verkehrt sein und wirken. Nichts desto weniger geht sein freier Wille unverhindert fort, der dieß Alles so will; und bleibt wahr, daß wir ohne ihn keine Hand mögen aufheben; noch ist die Sünde unser, und er bleibt kein Thäter der Sünde, sondern wir Verkehrten ziehen seine freie, gute Kraft so verkehrt in uns und nach uns." [2])

1) Ebendas. S. 332, b. 2) Ebendas. S. 339, b.

Aus dieser letzten Stelle ersiehet man besonders deutlich, daß Frank sich den Ansprüchen einer auf lebendige That gerichteten Zeit nicht entziehen konnte, und daß, wenn es manchmal scheint, als ginge sein System auf einen starren Fatalismus aus, es ihm doch nicht an Sinn und Empfänglichkeit für die Regungen christlicher Freiheit fehlte. Nimmt man nun dazu, daß er in andern Schriften einen ernsten sittlichen Eifer zeigt, um die herrschenden Laster des Volkes zu strafen, ja, daß er trotz seines Widerwillens gegen allen äußern Zwang auf Anstalten der Kirchenzucht dringt, um dem Strome der Unsittlichkeit zu steuern [1]), so darf man seine Verirrungen wohl milder beurtheilen; er erscheint als ein Mann, den eine einseitige Richtung auf Innerlichkeit dem concreten Leben der evangelischen Reformation entfremdet hat, der aber doch in bessern Stunden seine innere Verwandtschaft mit ihr nicht verleugnen kann.

Viertes Kapitel.

Caspar Schwenkfeldt.

Die bisher betrachteten Männer, Carlstadt sowohl wie Frank sind Erscheinungen, welche ganz und gar auf dem Grunde der ältern Mystik ruhen. Sie reproduziren die in derselben gegebenen Grundgedanken, allerdings in einer eigenthümlichen Weise, welche durch ihre Stellung zu den verschiedenen Elementen

1) In seiner Schrift von dem greulichen Laster der Trunkenheit beklagt er es lebhaft, daß man den Kirchenbann aufgehoben habe, und keine Anstalt getroffen, dem reißenden Strom sittlichen Verderbens Einhalt zu thun. Das bloße Predigen reiche nicht aus: „Man kann uns nicht von den Polstern bringen, prediget immer in Haufen den Gänsen und blauen Enten ohne alle Frucht, weils nur geht, Milch und Wolle und Geld giebt. Ach des Jammers, wir sind nicht allein voll von Wein, sondern voll des Schwindelgeists, Irrthum und Unwissenheit. Man sollte die öffentlichen Laster strafen, die Prediger mit dem Wort und Bann, die Fürsten mit dem Schwerdt und Gesetz. Denn weil der Bann nicht geht und aufgerichtet wird, weiß man von keinem Evangelio oder christlichen Gemeinde zu sagen." S. B. 4.

der Reformationsbewegung bedingt war. In so fern sind sie Gestalten, in welchen die Kräfte dieser Zeit sich einen Ausdruck geben. Aber das reformatorische Element, sofern es von der ältern Mystik verschieden, eine neue Entwickelung andeutet, kommt in ihnen nur sehr unvollkommen zu Tage; es erscheint bei ihnen vielmehr als eine von außen hereingekommene Zuthat, denn als ein freies Produkt ihres eignen Lebens. Eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden Geistesrichtungen ist zwar da, aber kein inniges Verwachsensein, welches das Ganze als organische Einheit erscheinen läßt. Frühere der Mystik fern liegende Entwickelungen des geistigen Lebens, wie die Scholastik, und die Regungen einer selbstständigen Popularphilosophie sind die eigentlichen Träger gewesen, welche diesen Anfängen der protestantischen Mystik zur Geburt verhalfen und ihren ersten Weg bestimmten. Daher kam es, daß als die am meisten charakteristische Eigenthümlichkeit in diesen Bestrebungen die Opposition gegen die objektive Kirchlichkeit erscheint. Der Grund, auf dem dieselbe ruht, kommt nicht in positiven Resultaten zum Vorschein; höchstens sind Ansätze dazu vorhanden, die aber jeder bestimmtern und ausgeprägten Gestaltung entbehren. Eine weitere Folge davon war, daß nur verwirrende Anregungen, nicht aber bleibende und nachhaltige Erfolge von diesen Männern ausgingen. Sie stifteten weder eine Schule, noch sammelten sie Anhänger, welche ihre Ideen weiter fortpflanzten. Anders ist es mit Caspar Schwenkfeldt. In ihm bricht das mystische Leben in seiner vollen Stärke hervor, es ist bei ihm nicht bloß ein aus dem Studium der ältern Mystik hervorgegangenes und nachgeahmtes; es ist ein selbsterlebtes, eigenthümliches, auf individueller Erfahrung beruhendes. Zwar fehlt auch ihm die Anknüpfung an die ältere Mystik keineswegs. Tauler und die deutsche Theologie werden auch von Schwenkfeldt als die großen Zeugen und Vorbilder seiner eigenen Richtung gepriesen. Aber er ist sich bewußt, nicht bloß das von ihnen empfangene Leben fortzusetzen, er will ein eigenes durch unmittelbar göttliche Erleuchtung ihm mitgetheiltes Leben begründen.

Und so hat denn auch seine Stellung zur Zeit, in der er lebt, eine ganz andere Bedeutung, als es Carlstadt und Frank haben konnten. Er begnügt sich nicht bloß damit, die Ansätze zu neuer objektiver Gestaltung der Kirche zu bekämpfen, er geht darauf aus an die Stelle derselben andere zu setzen, mit nicht minderem positiven Werth, als die von ihm bekämpfte Kirche. Insofern steht Schwenkfeldt in engster Berührung mit der eigentlich wiedertäuferischen Richtung seiner Zeit. Auch diese ist nicht bloß Opposition gegen die protestantische Kirchlichkeit, sondern Versuch zu einer Neubildung derselben auf positiver Grundlage. Nichts desto weniger unterscheidet sich Schwenkfeldt von dieser Richtung auf sehr bestimmte Weise. Er ist nemlich unverkennbar ein entschiedener Repräsentant der intellektuellen Mystik, während die Wiedertäufer dem Zuge der ethischen Mystik gefolgt sind.

Wenn in diesen Worten im Allgemeinen die charakteristische Eigenthümlichkeit Schwenkfeldts bezeichnet ist, so ist doch damit noch nicht diejenige Bedeutung ausgesprochen, die ihm innerhalb des angegebenen Gebietes und im Verhältniß zum Protestantismus überhaupt zukommt. Es ist schwierig, dieselbe ohne näheres Eingehen auf seine eigenthümlichen Lehren anzugeben, doch sei hier, ohne der folgenden Darstellung vorzugreifen, Folgendes bemerkt. Die ältere deutsche Mystik, die, wie wir gesehen, auf einer Durchdringung des ethischen und intellektuellen Triebes beruhte, hatte zunächst die Aufgabe, sich in dem Gebiete des katholischen Christenthums die Berechtigung des mystischen Lebens überhaupt zu erobern. Deshalb konnte sie nicht dazu kommen, die ursprüngliche Grundidee rein zu entwickeln, die Reminiscenzen der ihr vorangegangenen Mystik in der alten Kirche, und die Stellung zur Zeit verkümmerten ihr den Fortschritt zur vollen Anerkennung der Persönlichkeit Gottes. Daher kam es, daß so oft das eigenthümlich Christliche in ihr in abgeschwächter Gestalt erscheint. Sollte nun ein neuer, wesentlicher Fortschritt in der Entwickelung der Mystik geschehen, so konnte derselbe nur darin bestehen, daß die Per-

sönlichkeit Gottes zur vollen Geltung kam, und zwar nicht etwa in ihrer abstracten Allgemeinheit, sondern in der concreten, geschichtlich gegebenen, und darum allein mit der Fülle einer das subjective Leben ergreifenden Machtvollkommenheit bekleideten Gestalt, d. h. es mußte die Person Christi in dem Strahlenkranze mystischer Erleuchtung in neuer Glorie erscheinen, sie mußte das Licht werden, in welchem sich eigenthümliche Brechungen mystischer Dämmerung erzeugten. Dieser Fortschritt ist in Schwenkfeldt geschehen; das eigenthümlich Neue, welches er in die Entwickelung der Mystik hineingebracht hat, ist seine Idee von der Vergottung des Fleisches Christi. Um indeß die ganze Bedeutung derselben zu verstehen, ist es nöthig einen Blick auf die Entwickelung des Protestantismus zu werfen.

Es ist schon früher erwähnt, daß die ursprüngliche Vertiefung des religiösen Lebens, aus welcher der Protestantismus geboren wurde, sehr bald in dem Maaße, als er sich bewußt wurde, eine Erneuerung der ganzen Kirche zu sein, in eine Neugestalt der objectiven Seite des kirchlichen Lebens umschlug. Dabei mußten natürlich diejenigen Momente der Kirche, welche am unmittelbarsten mit dem subjectiven religiösen Leben zusammenhängen, zuerst in ihrer Objectivität wieder hergestellt werden. Die Predigt des göttlichen Worts und die Verwaltung der Sacramente sind die Ansätze geworden, aus welchen die protestantische Kirchlichkeit sich entwickelte. Wenn jenes erste Moment unter Mitwirkung der noch immer das religiöse Denken beherrschenden Scholastik sich bald zu einer in sich abgerundeten Lehrsumme verfestigte, so wurde dagegen frühzeitig derselbe Proceß kirchlicher Objectivirung auf dem Gebiete der Sacramente unterbrochen Die Auflösung des bisherigen Sacramentsbegriff und die Bildung eines neuen ging nur langsam von Statten, und von entgegengesetzten Seiten traten Störungen darin ein; als Resultat davon ist die unausgeglichene Differenz der lutherischen und der reformirten Kirche im Betreff der Lehre vom Abendmahl anzusehen. In diesen Entwickelungsproceß griff auch die Mystik ein; auch sie hatte ein Interesse sich daran zu

betheiligen, theils um das gefährdete Recht der subjectiven Frömmigkeit in Anspruch zu nehmen, theils um den in den Sacramenten verborgenen Gehalt mystischer Erhebung sich nicht verkümmern zu lassen. Schwenkfeldt ist derjenige gewesen, welcher von seinem Standpunkt aus beide Interessen der Mystik mit Entschiedenheit und Klarheit vertheidigt hat. Auf der einen Seite kämpft er, wie alle Mystiker, gegen die Objectivität des Sacramentsbegriff, wie er sich besonders in der lutherischen Kirche geltend gemacht hat; auf der andern Seite vertritt er das Interesse der in dem Sacrament zur Aneignung kommenden Persönlichkeit Christi und steht in dieser Beziehung auf Seiten der Lutheraner gegen die Reformirten. Mitten hineingestellt in den Kampf der streitenden Partheien suchte er nach einem Ausweg, der ihm beide gleich sehr am Herzen liegenden Interessen vereinigte. So entstand ihm die Vorstellung von der Vergottung des Fleisches Christi; je mehr sie von allen Seiten bekämpft wurde, desto mehr vertiefte er sich in diese seine Lieblingsvorstellung. Sie ward der Mittelpunkt seines ganzen mystischen Denkens, in ihr sah er den Schlüssel, um den gährenden Streit seiner Zeit zu schlichten. Er selbst nennt sich einen Bekenner und Liebhaber der Glorie Christi, und dieser Name hat sich auf seine Anhänger vererbt.

Wenn man fragt, wie es gekommen, daß Schwenkfeldts Wirksamkeit so geringe Anerkennung in seiner Zeit gefunden, so daß nur in kleinern von dem geschichtlichen Leben der Zeit unberührt gebliebenen Kreisen seine Schriften gelesen und sein Andenken gefeiert wurde, so hat dies seinen vornehmsten Grund darin, daß er als eine zu eigenthümliche Erscheinung ohne theologische Bildung und ohne Anknüpfung an die lebendigen Entwickelungsmomente der Gegenwart es vorzog, nur auf die Empfänglichen zu wirken, und mit der geringen Schaar von Anhängern sich begnügte, die ihm ungesucht zufielen. Auch in ihm ist die charakteristische Eigenthümlichkeit der intellektuellen Mystik zum Vorschein gekommen; sie geht nicht darauf aus Proselyten zu machen, sie will nur innere Erfahrungen Gleich-

gestimmten mittheilen, und von den Einverstandenen verstanden werden. Der Trieb, der auf eine organisirte Gemeinschaft ausgeht, fehlt Schwenkfeldt. Dagegen kleinere Versammlungen im Stillen zu halten, ein eigenthümliches, Gott empfindendes Leben mit wenigen Auserwählten zu führen, mit den Stillen im Lande in persönlicher Gemeinschaft und Briefwechsel zu stehen, die Erfahrungen des gottseligen Lebens in redseliger Breite auszutauschen, das erachtete er für den Beruf seines Lebens und diesen hat er mit unermüdlicher Thätigkeit geübt.

Caspar Schwenkfeldt, aus einer alten, adeligen Familie Schlesiens abstammend, war im Jahre 1490 geboren und in seiner frühesten Jugend in katholischer Frömmigkeit streng erzogen. [1]) In jungen Jahren besuchte er die Universität Köln zwei Jahr lang und dann auch noch andere Universitäten. [2]) Wiewohl er später beklagte, daß er sich nicht hinreichend mit den gelehrten Kenntnissen seiner Zeit beschäftigt, und namentlich nicht die griechische Sprache gelernt habe, so ist doch der ihm häufig gemachte Vorwurf, als ob es ihm an allen gelehrten Kenntnissen gefehlt habe, ungerecht; wenigstens hat er später die Mängel seiner frühern Bildung durch ernstes Studium so sehr ersetzt, daß er fast alle griechischen Kirchenschriftsteller, die da-

1) Das Geburtsjahr erhellt aus einem Briefe v. J. 1560, in welchem er sich einen siebzigjährigen Greis nennt. Epistolar II. S. 311, b. Vgl. Salig Vollständige Historie der Augsb. Confession III. S. 954. — Er besaß das Landgut Ossig oder Ossing im Lübenschen Kreise des Fürstenthums Liegnitz, und nannte sich daher gewöhnlich Casp. Schwenkfeldt von Ossig. Es ist aber ein Irrthum, wenn man Ossig als seinen Familiennamen ansieht, wie dieß viele Schriftsteller gethan haben. Vgl. Rosenberg, Schlesische Reformationsgeschichte. Breslau 1767. S. 54 u. ff. — Ueber seine frühere Erziehung im katholischen Geiste s. d. ersten Theil der christlich-orthodoxischen Bücher Schw.'s S. 58.

2) Vgl. Epistolar II. Theil 2. S. 497: „Schwenkfeldt ist vor 50 Jahren zwei Jahre in studio gewesen, wie auch hernach in andern Universitäten." Da dieser Brief vom J. 1556 datirt ist, so folgt, daß er 1506, also in seinem 16. Jahre die Universität besucht hat.

mals im Gebrauch waren, gelesen hatte.[1]) Nachdem er seine Universitätsstudien beendigt, widmete er sich, wie die meisten Edelleute seiner Zeit, dem Hofleben und brachte 12 Jahr lang als Hofjunker an verschiedenen kleinen Höfen zu, namentlich bei dem Fürsten Carl von Münsterberg; er beklagt später lebhaft diese verlorene Zeit, in welcher er „üppiglich an der Fürsten Höfe zugebracht habe".[2]) Im Anfang der Reformation befand er sich im Dienste des Fürsten Friedrich II. von Liegnitz, woselbst er bald zu hohem Einfluß und zu großer Gunst gelangte. Der Fürst schenkte Schwenkfeldten in allen wichtigen Dingen Gehör und durch ihn wurde derselbe auch ohne Zweifel zuerst auf die Reformation aufmerksam gemacht und zu ihren Gunsten gestimmt.

Wie früh er in den Dienst des Herzogs von Liegnitz kam, darüber fehlen bestimmte Nachrichten, dagegen ist gewiß, daß er bei ihm eine Zeit lang das Amt eines Hofrathes bekleidete, und nur durch den Umstand, daß ihn das Leiden der Schwerhörigkeit betraf, genöthigt wurde, seinen Dienst aufzugeben.[3])

---

1) In einem Briefe (Epistolar II. Th. II. S. 22) sagt er: „dieweil ich auch daselbst noch nicht griechisch gelernt hatte (im J. 1525) zog ich mit meinen Fragen zu einem in Sprachen gelehrten Theologen" u. s. w. Dasselbe bekennt er noch im J. 1528, ebendaselbst S. 88. — Daß er aber später des Griechischen sehr wohl mächtig war, zeigt ein Blick auf seine Schriften.

2) Epistolar I. S. 205.

3) Er schreibt darüber an den Herzog Ulrich von Würtemberg im J. 1539: „Gnädiger Fürst und Herr, wiewohl ich nun ohne Ruhm zu melden (das weiß der einige und ewige Gott) mich von Jugend auf daheim und anderswo, als ich hoff', beflissen gegen Jedermann unverweißlich zu halten in der Jugend auf den hohen Schulen dem Studiren nachgezogen, und als ich zu meinen Tagen kommen an den Fürstenhöfen, auch bei dem durchlauchtigen hochgebornen Fürsten von der Liegnitz, meinem gnädigen Herrn viele Jahre wie ein Diener, Hofrath und Vertrauter gewesen, wie ich denn solches, wo es die Nothdurft erfordert, mit Ihrer Fürstlichen Gnaden selbst Kundschaft verhoffe zu beweisen. So hat es darunter Gott gefallen, daß er mich an meinem Gehör angegriffen. Derhalben mir Ihre F. G. zu dienen nicht mehr füglich noch möglich gewesen, und mich hievon gethan, gleichwohl vielmals daneben von Ihrer F. G. berufen und bis auf den heutigen Tag

Sein persönliches Verhältniß zu dem Herzog wurde dadurch nicht gestört, vielmehr gewann es durch die bald darauf eintretende Reformation Gelegenheit sich in Diensten der wichtigsten Art zu bethätigen. Ohne Zweifel war Schwenkfeldt schon vor dem Ausbruch der Reformation besonders durch das Studium der Tauler'schen Schriften zu einem lebendigen Christenthum erweckt worden. Doch übten namentlich Luthers erste Schriften einen mächtigen Einfluß auf ihn aus; wenigstens läßt sich dieß aus manchen seiner spätern Aeußerungen schließen. So schreibt er im Jahre 1531 an Johann Bader: „Ich habe mich der Lutherischen Lehre erkundet und sein Evangelium gebraucht mit möglichem Fleiß 8 Jahre; ich danke aber meinem Gott, der mich nun fast 4 Jahre lang einen andern Weg zu führen unterstanden und zu gehen geweiset; den bitte ich: er wolle sein angefangen Werk weiter an mir verbringen." [1]) Wie sehr er Luthern anhing, erhellt auch aus einer Reise, die er im Jahre 1522 nach Wittenberg unternahm. Er lernte daselbst den Thomas Münzer kennen [2]); ob er damals auch Luthers per-

---

aller Gnaden befunden." Epistolar II. Th. II. S. 667. Vgl. auch den Briefwechsel der Frau Catharina Zellin von Straßburg und Herrn Ludwig Rabus Superintendenten zu Ulm: „Der liebe Schwenkfeldt ist ein Biedermann und ein Christ, gebürtig aus Schlesien, von einem herrlichen, wohl gehaltenen, ehrlichen, alten Geschlecht und namhaften Adel, wie man es der Welt halben theilet. Niemand kein Schand noch Uebelhaltung von ihm kann sagen; da ihn aber Gott recht edel vor ihm, ihn zu seinem Sohn und einem Bruder seines recht edeln Sohnes Christi Jesu hat wollen machen, und adlen, so hat er ihm eine schwere Taubheit seiner äußerlichen Ohren angehängt, dann er zu Hof gewesen, lieb gehalten, und ohne Zweifel viel gehört (wie denn an solchen Orten Gewohnheit ist) das wider Gott und Christo gewesen, dieweil ihm dann Gott die äußerlichen Ohren beschlossen, hat er ihm die innerlichen Ohren und Gehör seines Herzens aufgethan, daß er den heiligen Geist gehört und in seinem Herzen mit ihm hat lassen reden u. s. w." Füßlin, Beyträge zur Erläuterung der Kirchen-Reformations-Geschichten des Schweitzerlandes. 5. Theil Zürich 1753. S. 345.

1) Epistolar II. Th. II. S. 300. Vergl. auch den Brief an den Nürnberger Rath ebendas. S. 747.

2) Vergl. Salig a. a. O. S. 1099. Sein Aufenthalt in Wittenberg fiel vielleicht in die Zeit der Wittenberger Unruhen, wiewohl es nicht be-

sönliche Bekanntschaft gemacht hat, ist zu bezweifeln [1]). Doch stammt wahrscheinlich aus dieser Zeit seine Verbindung mit Carlstadt, die für diesen später so verderblich wurde. [2]) Wenn nun auch hierin sich vielleicht schon eine mystische Regung kund that, so blieb er doch Luthern gleichwohl treu ergeben. Er schrieb an ihn, und empfing auch von ihm Briefe; zwischen beiden herrschte gegenseitige Anerkennung und Werthschätzung. [3])

Nach Schlesien zurückgekehrt, war er vor allem thätig, die Keime der Reformation, die sich im Fürstenthum Liegnitz und im übrigen Schlesien zeigten, zu pflegen, und seinerseits durch Wort und That zur Ausbreitung derselben mitzuwirken. Der Fürst, schon längst für diese Ideen gewonnen, unterstützte seine Bemühungen auf's beßte. [4]) Es wäre dies gewiß nicht so

---

kannt ist, daß sich damals grade Münzer dort befand. Zu Pfingsten 1522 war Schw. jedenfalls nicht in Wittenberg, wie aus einem Briefe an Joh. Heß hervorgeht. Vgl. Kolbe, Dr. Joh. Heß der schlesische Reformator Breslau 1846. S. 22.

1) Wenigstens erwähnt er in dem Briefe, wo er davon spricht, nichts davon, wogegen er erzählt, daß er Melanchthon und Bugenhagen gesehen.

2) Daß sich auch später noch die Freundschaft zwischen Carlstadt und Schwenkfeldt erhalten, geht aus einem im J. 1533 geschriebenen Briefe hervor, worin er Carlstadt seinen lieben Bruder nennt. Epistolar I. S. 93.

3) Er spricht davon selbst in seiner Ablehnung und Verantwortung auf Dr. Luthers Malediction. Epistolar II. Th. II. S. 727: „So mich aber Dr. Luther von solchem (Befehl) hieße aufhören, so würde ich ihm ja keineswegs können noch sollen folgen, weil man Gott mehr soll gehorchen weder allen Menschen. Aber er hat auch vergessen, was er selbst mir vor Jahren mit eigener Hand zugeschrieben, nämlich also: „„daß Ihr Prediger seid worden, höre ich gern, fahrt nur fort in Gottes Namen, Gott gebe Euch viel Seegen und Gnade dazu."" Jetzt muß es der Satan gethan haben."

4) Der Herzog Friedrich II. von Liegnitz, einer der ausgezeichnetsten Fürsten jener Zeit, war frühzeitig zur eigenen Einsicht in das Verderben der Kirche und die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Reformation gekommen. Seiner weisen Fürsorge für die Sache des Evangelium verdankt Schlesien vor andern die schnelle Ausbreitung der Reformation. Vergl. über ihn Guil. de Sommersberg Silesiacarum rerum scriptores II. p. 412. Rosenberg a. a. O. S. 16—150. Thebesius, Liegnitzische Jahrbücher

leicht von Statten gegangen, wenn nicht einige eifrige Männer unter den Geistlichen sich lebhaft der Sache der Reformation angenommen hätten; sie alle waren mehr oder minder Freunde Schwenkfeldts und sind zum Theil auch später, als Schwenkfeldts Richtung einen anderen Weg einschlug, ihm gefolgt. Es gehört dahin besonders: Fabian Eckel, Prediger zu Liegnitz, Valentin Krautwald, Canonicus und Lector bei dem Johannis-Stifte; später, im Jahr 1524, kam dazu noch der zum Hofprediger berufene Sigismund Werner. So geschah es, daß schon im Jahre 1524 in mehreren Kirchen, unter andern auch in der Hofkirche, das Abendmal unter beiderlei Gestalten ausgetheilt wurde, [1]) und kein Prediger in der Stadt gefunden wurde, der nicht der Reformation mit voller Ueberzeugung beistimmte. [2]) Schwenkfeldt, obwohl kein geistliches Amt bekleidend [3]) war nichts desto weniger die Seele dieser ganzen Reformationsbewegung. Er hielt Privaterbauungsstunden und predigte darin oft vor einer zahlreichen aus den edelsten Familien Schlesiens bestehenden Versammlung. Selbst Bischöfe, Fürsten und Herzöge kamen zu ihm und hörten seinen Predigten zu [4]); durch einen ausgebreiteten Briefwechsel wirkte er auch in die Ferne hin. So war er in kurzer Zeit der Gegenstand allgemeinen Aufsehens. Die für damalige Zeiten so auffallende Erscheinung, daß ein Laie, ein vornehmer Edelmann,

---

herausgegeben von G. B. Scharffen Jauer 1733. Fol. III. S. 20 leitet die evangelische Gesinnung des Fürsten von seinem Großvater mütterlicher Seite, dem hussitisch gesinnten König Georg Podiebrad von Böhmen ab.

1) Vergl. Thebesius a. a. O. S. 22.

2) Rosenberg a. a. O. S. 43.

3) Salig a. a. O. S. 954 führt an, daß Schw. Stiftsherr beim Johannisstift in Liegnitz gewesen. Rosenberg a. a. O. S. 54 bestreitet diese Angabe, und das mit Recht. Nirgends in seinen Schriften kommt eine Spur davon vor.

4) Er selbst hat darüber unter fremden Namen folgendes mitgetheilt: „C. Schwenkfeldt hat öffentlich geprebigt etliche Jahre auch für Herren, Fürsten und Bischöfen, auch für der Herzogin Vater Marggraf Jörgen und den Herzog in Preußen ihres Vaters Bruder und großer Menge Volks in Schlesien. Epistol. II. Theil II. S. 765.

verwandt mit den angesehensten Familien öffentlich die neue Lehre zu verkündigen wagte, lenkte schon die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihn,[1]) noch mehr mußte aber der aufrichtige Ernst und die unverkennbare Frömmigkeit, die aus seinem ganzen Auftreten sprach, sein Ansehn steigern. Je mehr nun dieser steigende Einfluß seine Bedeutung hob, desto mehr fühlte er sich als eine selbstständige Größe im Bereiche der Reformations-Bewegung der Zeit. So mußte denn auch bald die Eigenthümlichkeit seiner Richtung im Unterschiede von der Luthers zum Vorschein kommen. Hatte er sich früher Luthern angeschlossen, so war es doch nicht unbedingt geschehen. Er sah in Luther den Vorkämpfer gegen das Papstthum, und in dieser negativen Beziehung war er mit ihm vollkommen einig. Sobald sich aber die Reformation auf ihre positiven Prinzipien zu besinnen anfing, war ihm auch sein eigener Weg zu gehen gewiesen; allmählig drangen die mystischen Prinzipien, denen er sich frühzeitig hingegeben, in ihm durch, und so mußte er denn auch polemisch auftreten gegen die von ihm früher so freudig als Geistesgenossen begrüßten Reformatoren. Es ist bemerkenswerth, daß die erste Schrift, mit der er öffentlich auftrat, schon die Spuren dieser Richtung enthält. Es war nemlich i. J. 1524, als er in Gemeinschaft mit einem andern ihm gleichgesinnten schlesischen Edelmann, Magnus von Langenwalde, einen Brief an den Bischof von Breslau heraus gab, in welchem er diesen ermahnte, eine Reformation der Kirche vorzunehmen.[2]) Noch bestimmter enthält eine zweite, um diese Zeit geschriebene Schrift die Spuren dieser Richtung. Der Titel dieser Schrift ist: „Ermahnung des Mißbrauchs etlicher fürnehmster Artikel, aus

1) In einem Briefe v. J. 1527 an Corvatus schreibt Schwenkfeldt: „Nun zeig' ich Dir solches gewiß nicht drum an, daß ich Dich darin zu weiterem Disputiren wolle verursachen, sondern daß Du solches alles — mit Deinen Brüdern erwägest und bedenkest, damit Du auch ein Brieflein von Schwenkfeld und seinen Gedanken habest, von welchem man, wie Du sagest, so oft redet. Man rede aber, was man wolle, so erkennet er doch seine Nichtigkeit und hat's nicht vergessen, daß er Aschen und Staub und in Summa nichts ist." Epistol. II. Th. II. S. 335.

2) Vergl. Salig a. a. O. S. 955.

welcher Unverstand der gemeine Mann in fleischliche Freiheit und Irrung geführt wird." Er führt hier die Grundlehren der Reformation mit voller Beistimmung an, nemlich, die Rechtfertigung durch den Glauben allein, daß wir keinen freien Willen haben, daß wir die Gebote Gottes nicht halten können, daß unsere Werke nichts sind, daß Christus für uns genug gethan. Er zeigt, daß alle diese Lehren zwar richtig seien und in der heiligen Schrift gegründet, doch könnten sie leicht zum Mißverständniß führen und es sei deshalb vor diesem Mißbrauch eifrig zu warnen. Von Luther spricht er mit der höchsten Ehrerbietung, empfiehlt seine Schriften, will jedoch nicht selbst für einen Lutheraner gehalten sein. [1])

Während so in dem Gemüthe Schwenkfeldts sich die Lossagung von der reformatorischen Bewegung vorbereitete, war derselbe Proceß im großen Gange der Kirche schon eingetreten. Der Kampf Luthers mit den Schwärmern und Sacramentirern hatte im Grunde denselben Gegenstand zum Inhalt. Nachdem die ersten, unklaren Versuche von Carlstadt und Münzer erfolglos vorübergegangen waren, erneuerte sich in dem Streite Luthers mit den Schweizern ein ähnlicher Gegensatz. Alles concentrirte sich jetzt auf die Lehre vom Abendmahl und zwar zunächst auf die richtige Deutung der Einsetzungsworte. Schwenkfeldt war natürlich mit größter Aufmerksamkeit dem Gange dieser Bewegung gefolgt; seiner mystischen Richtung konnte die Behauptung einer an äußerliche Zeichen gebundenen Gegenwart Christi nicht zusagen, Luthers Kampf für den Buchstaben der Einsetzungsworte schien ihm eine Verläugnung der geistlichen Kraft des Abendmahls. Auf der andern Seite entsprach aber auch Zwingli's Lehre nicht vollständig seiner eigenen innern Erfahrung; wenn er auch die Polemik gegen die buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte theilte, so war ihm doch die positive Seite der Zwingli'schen Lehre nicht genügend, er suchte im Abendmahl etwas anderes als die bloße Vergegenwärtigung

1) Vergl. Salig a. a. O. S. 957.

einer äußern Thatsache. Ihm war die Erfahrung von der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo der Quellpunkt seines ganzen christlichen Denkens geworden, sie wollte er auch im Abendmahl dargestellt sehen. Da schien ihm eine bisher noch nicht besprochene Deutung der Einsetzungsworte die einfachste Lösung aller Schwierigkeiten zu gewähren. Wie ihm Christus vornehmlich in seiner, das mystische Gemüthsleben erregenden und stärkenden Kraft nahe getreten war, so wollte er ihn auch im Abendmahl wiederfinden; Brot und Wein erschienen ihm als die natürlichsten sinnbildlichen Darstellungsmittel für diese nährende und stärkende Kraft des persönlichen Lebens Christi. So kam er dahin, die Einsetzungsworte umzukehren und sie dahin zu erklären, daß Christus sage: „mein Leib ist Brot und Wein, d. h. eine für die Seele zubereitete, sie nährende und stärkende Speise.“ Diese neue Auslegung erschien ihm um so mehr wie ein plötzliches Licht göttlicher Offenbarung, als sie einerseits mit den Aussprüchen Christi im 6. Cap. des Evangelium Johannis auffallend übereinstimmte, andrerseits sein Freund Krautwald, mit dem er darüber vielfach verhandelt hatte, gleichzeitig auf eine ähnliche Erklärung gefallen war. Voll von dieser neuen Entdeckung und immer noch ungewiß, ob er seinem eigenen Urtheil trauen solle, benutzte er eine im Jahre 1525 in Angelegenheiten des Fürsten von Liegnitz nach Wittenberg unternommene Reise, um Luthern dieselbe zur Prüfung vorzulegen und ihm zu gleicher Zeit seine Bedenken über den bisherigen Gang der Reformation mitzutheilen, die leider nicht die erwartete Besserung der Sitten zur Folge hatte, und der nur durch Einrichtung einer strengeren Kirchenzucht wieder aufgeholfen werden könne. Luther nahm ihn freundlich auf, versprach weiter darüber nachzudenken, gab indessen zu verstehen, daß die Berufung auf göttliche Offenbarungen ihm die Sache nur verdächtig mache; doch wolle er ihm später seine Meinung kund thun. Diese fiel nun freilich ganz gegen die Erwartung Schwenkfeldt's aus. Luther ließ sich gar nicht in eine Widerlegung jener Erklärung ein, sondern er-

mahnte nur Beide, Krautwald und Schwenkfeldt, sie sollten aufhören die Leute zu verführen und schloß mit den Worten: „Entweder ihr oder wir müssen des Teufels leibeigen sein, weil wir uns beiderseits Gottes Worts rühmen.“ [1])

---

1) Ueber diese ganze Verhandlung hat Salig a. a. O. S. 961 ausführliche Auszüge aus dem Bericht mitgetheilt, den Schwenkfeldt selbst darüber in einem Briefe an seinen Oheim Friedrich von Walden Epistolar II. Th. II. S. 24 giebt. Zur Ergänzung dient ein anderer Brief Schwenkfeldts an den Dr. Z. (Zauch) Epistol. II. Th. II. S. 20, aus dem wir hier das Wesentlichste folgen lassen: „Ich bin wohl so gut lutherisch dabei gewesen, als einer sein mag; da es aber meinem Gott gefiel, da er mich mit den Augen der Barmherzigkeit ansah, half er mir bald, warf mir den Verräther Judas für, und gab mir zu bedenken, was es für ein Gesell gewesen sei, und wie der Teufel nach dem Bissen ist in ihn gefahren; ob ein solcher auch wahrhaftig und wesentlich den wahren Leib Jesu unsers Herrn Königs und Seeligmachers essen und sein Blut (welches ein Blut des neuen ewigen Testaments ist) habe mögen trinken, wie die Lutherischen noch heut halten. Mit solchem Punkt ging ich eine Weile schwanger in meinem Gemüthe, doch nicht lange. — Als mir nun der Herr Jesus dieß in mein Herz mit voller Gewissenschaft gegeben, daß er nicht panis materialis, sed spiritualis coelestis panis sei, setzte ich mich desselbigen Tages über, und zeichnete duodecim quaestiones oder argumenta contra impanationem auf, die ich auch Luthern zuschickte und anderen; es konnte sie mir aber Niemand bis noch heut auflösen. Und dieweil ich auch daselbst noch nicht griechisch gelernt hatte, zog ich mit meinen Fragen zu einem auch in Sprachen gelehrten Theologen, einem frommen gottseligen Manne, der hieß Valentin Krautwald, war publicus lector in collegio canonicorum zur Liegnitz, der war anfänglich hart heftig wider mich in diesem Artikel, warnte für mir und schrieb mir scharf, ich sollte die Brüder nicht verführen, es stånden da helle klare Worte u. s. w. Nachdem ich ihm aber die 12 Fragen oder Argumente fürlegte, und mit ihm in confidentia fidei redete, ihn auch zum Gebet ermahnete u. s. w. und daneben bat, daß er die Worte: hoc est corpus meum in graeca lingua, darin sie von den Evangelisten geschrieben, perpendiren wolle, was doch der Herr Christus damit habe gemeint, weil ich gewiß wäre, daß er kein irdisch Brot sei u. s. w. Ich sagt' ihm auch alles, wie es mir ab initio revelationis ejus sententiae durch eine Offenbarung wär' ergangen, davon allhier zu lang wär' zu schreiben, bracht' ihn in der Gnaden Christi dahin, daß er sagt', er wolle Gott bitten und diesem Handel auch nachdenken. — Ueber 14 Tagen schrieb er mir einen lateinischen Brief, daß der Herr Christus auch ihm den rechten Sinn der Worte hätte offenbart, welcher Brief ist auch verdeutscht worden. — Danach nahm ich solches und was wir beide geschrieben hatten, ritt gen Wittenberg, legte's Dr. Mar-

Bald nach der Rückkehr Schwenkfeldts nach Schlesien am Ende des Jahres 1525 begannen auch dort die schwärmerischen

---

tino Luther für, wollte es ihm alles übergeben. Er ward am ersten ungedultig, wie ich ihm davon redete; doch zuletzt sagt' er: haltet eine Weile still, welches wir auch thäten. Ich erbot mich, er sollte nur aufzeichnen, was er achtet, das zur Bewährung des Sinnes Christi von Nöthen; wär' der Handel aus Gott, wie wir hofften, so würd' er wohl mehr zur Befestigung desselben geben, und sonderlich, was das 6. Cap. Johannis belangt, wollten wir genugsam beweisen, daß es zum Verstande der Worte des Nachtmahls vom Leib und Blut Christi gehöret. — Nun damit ich's kürze, ungefährlich über zwei Monate schickte er mir unser Büchlein wieder mit einem scharfen hitzigen Schreiben, wir sollten aufhören, die Leute zu verführen, deren Blut, so wir verführten, sollte über unsre Köpfe sein, und beschloß mit diesen Worten: kurzum, entweder ihr oder wir müssen des Teufels leibeigen sein, weil wir uns beiderseits Gottes Worts rühmen. Wir aber ließen uns solches nicht anfechten, sondern übten uns beide, dachten dem Handel weiter nach, suchten in h. Schrift, auch in patribus, da wir überall Zeugniß der göttlichen Wahrheit und des Sinnes des Herrn Christi fanden, daß auch das Zeigwörtlein τοῦτο, hoc, das, in den Worten des Herrn, die Geist und Leben seien, nicht corporalis demonstratio ad oculum, sondern spiritualis demonstratio ad intellectum sei und weise vom Brotbrechen und Essen über sich als in einer parabolischen Collation auf die geistliche Speise, daß solche Speise der Leib Christi für uns gegeben sei, und sein Blut, für uns vergossen, ein wahrer Trank sei, also: quod ipse panis fractus est corpori esurienti nempe cibus, hoc est, corpus meum, cibus videlicet esurientium animarum. Also haben wir hernach Krautwald latine, C. S. germanice von diesem mysterium juxta datam nobis gratiam geschrieben, davon etliche Bücher in Druck kommen, aber viel noch nicht sind gedruckt worden." — Der Bericht enthält, was das Thatsächliche betrifft, einige Irrthümer. Die Briefe Luthers an Krautwald und Schwenkfeldt in Folge jener Unterredung sind vom 11. August 1526, also nicht zwei, sondern zehn Monate nach derselben geschrieben (vergl. de Wette III. S. 122.), auch sind in dem an Schwenkfeldt die angegebenen Worte nicht wörtlich enthalten, wiewohl der Sinn ziemlich getroffen ist. — Ueber die Nothwendigkeit des Bannes heißt es in dem andern Briefe an Fr. v. Welden (a. a. O. S. 43.): „De futura ecclesia redet' ich viel mit ihm (Luther), und wie dieser Weg der einige wäre, dadurch man die rechten Christen von den falschen sondern möchte, sonst wäre keine Hoffnung, er wüßte auch wohl, wie der Bann alleweg neben dem Evangelio gehen müßte; wo derselbige nicht würde aufgericht, so würde es allweg also ohne alle Besserung bleiben, und je länger je ärger. Denn man sehe wohl in aller Welt, wie es zuginge; es wollte Jeder evangelisch sein und sich des Namens Christi rühmen auf sein Frommen. Da antwortete er: Es wäre

Bewegungen sich auszubreiten, welche schon in andern Theilen Deutschlands so viel Verwirrung hervorgebracht. Die Elemente dazu fehlten grade in Schlesien am allerwenigsten. Auf der einen Seite war eine durch den Zusammenhang mit Böhmen und Oestreich sehr starke katholische Parthei vorhanden, welche die innern Zwistigkeiten der Protestanten unter einander auf alle Weise zu nähren suchte, auf der andern waren sowohl die lutherische Richtung, wie die zwinglische und anabaptische in den Häuptern der Reformation von Liegnitz gleichmäßig vertreten.[1]) Die Spannung, in welche diese beiden Richtungen im übrigen Deutschland gerathen waren, übertrug sich bald auch auf Schlesien. Ein wiedertäuferischer Flüchtling kam nach Liegnitz und fand bei Krautwald und seinem Anhang Aufnahme und bald auch Billigung seiner Lehren.[2]) Schwenkfeldt seinerseits hat den Ausbruch dieser Unruhen nicht verschuldet. Dagegen kann nicht geläugnet werden, daß der ihm anhängende Prediger Fabian

---

ihm sehr beschwerlich, daß sich Niemand besserte. Von der zukünftigen Kirche hätte er noch nichts bei sich erfahren, wiewohl er der Meinung wäre, daß er wollte ein Register machen für die Christen, wollte lassen Aufachtung haben auf ihren Wandel, und gedächte denselbigen im Kloster zu predigen. — Ich fragte immer nach dem Bann, wie man den sollte aufrichten. Er wollte nichts darauf antworten. Ich weiste ihm auch den locum 2 Petr. 2 u. s. w., ich fragte ihn, was credentium cor unum et anima una wäre. Er antwortete: Ja, lieber Caspar, es sind die rechten Christen noch nicht allzugemein, ich wollte ihrer gern zwei bei einander sehen, ich weiß mich noch nicht einen. Dabei blieb's." Wie sehr Schwenkfeldt die Aufrichtung des Bannes am Herzen lag, sieht man auch aus seiner ersten Schrift an den Bischof von Breslau, wo er darauf dringt. S. D. u. ff.

1) Zu jener gehörte der berühmte Rektor Valentin Friedland Trotzendorf in Goldberg, und die Prediger Conr. Cordatus und Joh. Wunschelt, Sebast. Schubert in Liegnitz, zu diesen die schon genannten Valentin Crautwald, Fabian Eckel, Sigismund Werner und Valerius Rosenhayn, Prediger in Liegnitz. Vergl. Leben und Wirken Caspar Schwenkfelds von Ossig während seines Aufenthalts in Schlesien 1490—1528. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchengeschichte v. Albrecht Wachler, ev. Pfarrer in Gabelschwert. Streit's schlesische Provinzial-Blätter, fortgesetzt v. W. Sohr. Jahrg. 1833. I. S. 119. u. ff.

2) S. Thebesius. Liegnitz. Jahrbücher III. S. 27.

Eckel in Liegnitz starke Hinneigung zu Schwärmereien zeigte. Schwenkfeldt kann nur in so fern indirect von der Betheiligung an denselben nicht freigesprochen werden, als er theils im Allgemeinen die Nothwendigkeit äußerer kirchlicher Uebungen bestritt, theils im Besondern durch seine neue Lehre vom Abendmahl die Gemüther verwirrte. Besonders war es die Kindertaufe, welche, da man ihre Nothwendigkeit leugnete, eine Zeitlang von den Predigern in Liegnitz völlig unterlassen wurde. Damit verbanden sich schwärmerische auf göttliche Offenbarungen sich berufende Regungen, welche bald die ganze Stadt und Umgegend erfüllten [1]) und natürlich von den argwöhnischen Katholiken zum Nachtheil der Reformation ausgebeutet wurden. Die Gerüchte von diesen Schwärmereien drangen bis zu den Ohren des Königs Ferdinand von Ungarn und Böhmen, der eben erst nach dem Tode des Königs Ludwig II. von Ungarn 1526 zum obersten Herzog in Schlesien erwählt worden war, und es für seine Pflicht hielt, obwohl er hauptsächlich dem Herzog Friedrich II. seine Wahl zu verdanken hatte, sich auf die Parthei der Katholiken zu stützen, und der Reformation entschieden entgegen zu wirken. Auf die Anklage, die über die Unordnungen im Gottesdienst gegen den Herzog von Liegnitz vorgebracht wurden, veranlaßte derselbe eine Verantwortung, welche die Prediger in Liegnitz über die Lehre vom Abendmahl herauszugeben beauftragt wurden. [2]) In dieser Apologie zeigt sich unverkennbar der Einfluß Schwenkfeldts, denn dieselbe enthält nichts anderes, als die populäre Auseinandersetzung seiner eigenen Lehre, mit polemischer Beziehung auf die Lehren Luthers und Zwingli's, wiewohl ihr Name nicht genannt ist. [3]) Schwenkfeldt selbst, da man ihm die hauptsächlichste Schuld an jenen Verwirrungen beimaß, schrieb zu demselben Zweck der

1) Vgl. Thebesius a. a. O. S. 30. Rosenberg a. a. O. S. 65. Besonders im J. 1527 nahm dieses Unwesen überhand.

2) Es ist dieß die 2te Apologie dieser Art. Vgl. A. Wachler a. a. O. II. S. 18.

3) Rosenberg a. a. O. S. 390 hat diese Apologie wieder abdrucken lassen.

Vertheidigung in seinem und Krautwalds Namen einen Brief an den Bischof von Breslau.[1]) Noch ehe die Wirkung dieser Schrift sich weiter verbreiten konnte, hatte Luther durch die im Jahre 1527 herausgekommene heftige Schrift gegen die Sacramentirer[2]) das letzte Band zerrissen, welches Schwenkfeldt an ihn fesselte. Er nannte ihn zwar nicht mit Namen, bezeichnete ihm aber so deutlich, daß Niemand ihn verkennen konnte. Seit dieser Zeit fühlte Schwenkfeldt, daß es ihm unmöglich sei, mit Luthern einen Weg zu gehen; er hielt es daher für Pflicht, sich offen von ihm loszusagen, und die Seinigen vor ihm zu warnen. Er warf ihm vor, daß er auf äußerliche Dinge den Werth lege, der nur dem Innern, dem Geiste zukomme; seine Lehre schmeichle dem Fleische; er habe nur deshalb so großen Anhang gefunden, weil er nicht auf eine Verbesserung des Lebens, sondern auf Zerstörung des Pabstthums ausging; daher könne kein Heil kommen aus seinem Unternehmen, sondern nur Elend und Streitigkeiten. Aller seiner Fehler Grundursache sei aber kein anderer, als der Mangel an Unterscheidung zwischen Buchstaben und Geist, heiliger Schrift und Wort Gottes, Kreatur und Gott.[3])

---

1) Vgl. Wachler a. a. O. II. S. 23. Im Epistolar I. wird diesem Briefe das Datum 1525 beigelegt; er gehört aber in das J. 1527. Vgl. Salig a. a. O. S. 373—74.

2) Sie führt den Titel: „daß die Worte Christi, das ist mein Leib, noch feste stehen wider die Schwarmgeister 1527.

3) So spricht er sich aus in einem Briefe an den Herzog Friedrich: „Jedermann kann Luthers Lehre verstehen: er sagt, der Glaube komme vom äußerlichen Wort, es gefällt dem Fleische ganz wohl, (dieweil seine Lehre nicht auf Tödtung desselben dringet,) der Geist Christi muß sich aber indeß leiden. Denn er läßt im fleischlichen Wesen bleiben, sofern er aber nicht für und für weiter hinein führt. Es besorget ja der gute Dr. Martin, wir möchten zu fromm werden; sein Geist der Zerstörung und des Eifers hat gemeiniglich aller Prediger Herzen eben wie ein rauschendes Waldwasser durchgangen, davon aber etliche nun wiederkehren und des sanftmüthigen gütigen Geistes Christi begehren. Die andern verharren noch heute sammt ihm in Grimm, Zorn und Bitterkeit wider alle diejenigen, so es nicht mit ihnen halten, und die das widersprechen, das da vor Gott nicht bestehen mag; etliche aber, die kommen bald heraußer, bleiben noch halb in solcher Wütherei, handeln auch an einem Theil wider den Anfang der ewigen göttlichen Wahrheit.“ Epistolar II. Th. II. S. 644.

Wie sehr es Schwenkfeldt bei aller Entschiedenheit, mit der er gegen Luther auftrat, doch keinesweges, wie seine Feinde ihm vorwarfen, um den eitlen Ruhm eines neuen Reformators zu thun war, sondern vielmehr um die Aufrichtung eines ernsten innerlichen Christenthums, und wie es überhaupt in seiner Art lag, nur da öffentlich aufzutreten, wo ihn innerer Gewissensdrang dazu nöthigte,[1]) das bezeugt nicht allein sein ganzes späteres Leben, sondern vor allen Dingen die Art, wie er gegen seinen Willen in den öffentlichen Streit der Partheien hineingezogen wurde. Gegen Luthern namentlich bewahrte er stets eine gewisse Pietät, und wurde er ihr auch nicht untreu, als er die tiefsten Kränkungen von ihm erfahren hatte.[2])

1) So sagt er im J. 1532 in einem Briefe an Leo Judä: „Meine Meinung, die ich habe, die habe ich aus Gottes Gnaden für mich; gefällt sie Jemand, der mag sie mit annehmen; ich hoffe, es sei der Sinn Christi und der rechte Grund; wem es aber nicht gefällt, den lasse ich auch Gott befohlen sein. Daß ich aber mit dem Papst und Luthern im Glauben möge eins sein, kann ich nicht, weil sie mich verdammen und auch meinen Glauben d. i. meinen Christum in mir hassen." S. Epistolar I. S. 97.

2) Von den zahlreichen Stellen über Luther, die dieß bezeugen, begnügen wir uns folgende anzuführen: „Für den Luther bin ich schuldig Gott zu bitten, denn er hat mir und andern zum Erkenntniß der Wahrheit viel gedient; ich will ihm noch niemandts etwas abbrechen, was ihm Gott hat gegeben. Mehr werde ich aber zur Schmach Christi niemandts zuschreiben, es geschehe mir drüber, wie Gott wolle." Ebendas. Ferner: „daß Ihr auch Philippum hiebei fast entschuldiget, kann ich Euch nicht fast verdenken; ich hab's auch etwa gethan, wiewohl mir's oftmals viel Mühe gebracht hat, den Luther und Andere ihres Scheltens halb zu entschuldigen, und solches dem Geiste Gottes zuzuschreiben, das mir Gott in Ewigkeit vergeben wolle; denn es ist nicht Gottes Geistes Werk. Und ich sage fürwahr, daß mir diese Männer im Herzen lieb seien; leid ist's mir auch von Herzen, daß sie wider den lebendigen Christum und seinen h. Geist so gröblich sollen anlaufen. Drum wollen wir Gott für sie treulich bitten, denn es muß doch endlich dahin kommen, daß sie sammt uns allen mit einander ihre Unwissenheit vor dem einigen Meister bekennen und ihre sapientiam mit allem christlichen Witze fahren lassen, soll ihnen anders gerathen werden. Da helfe ihnen und uns allen Gott zu durch Christum im h. Geist. Amen." Ebendas. S. 681. Ferner im Buche: Von der h. Schrift, ihrem Inhalt, Ampt, rechtem Nutz, Brauch und Mißbrauch S. 98, b: „Der barmherzige gütige Gott wolle solche wider mich erdachte Calumnien

Der Herzog von Liegnitz von Schwenkfeldt und Krautwald bestimmt, und von Eifer für die Befestigung der kaum begonnenen Reformation beseelt, sah wohl ein, daß er dem von allen Seiten eindringenden Einfluß der streng katholischen Parthei nur durch Gründung einer protestantischen Lehranstalt wirksam entgegentreten könne. Um Lehrer dafür zu gewinnen, wandte er sich nach der Schweiz; denn dort schienen ihm die Männer zu sein, deren Gelehrsamkeit, Besonnenheit und christlicher Eifer allgemein gerühmt waren, und die zugleich in der Lehre vom Sakrament derjenigen freieren und geistigeren Auffassung huldigten, der er selbst zugethan war.[1]) Der Liegnitzische Prediger Fabian Eckel ward deshalb von ihm im Anfang des J. 1527 nach Basel an Oecolampadius geschickt, mit dem Auftrag, geeignete Männer für die neu zu gründende Lehranstalt zu empfehlen.[2]) Dieß ward die Veranlassung, daß Schwenkfeld bei den

---

dem Luther sammt allen Sünden und anderem Argen nicht zurechnen, deß Schriften mir auch anfangs gedienet, bis mir der Herr Christus einen bessern Weg zu meiner Seelen Seeligkeit hat angezeigt.“ Ferner Epistolar. II. Th. II. S. 687: „Ob ich gleich mit Dr. Luther, Philippi und etlicher jetzigen Theologen Lehren nach meinem Gewissen nicht in allen Punkten kann stimmen, so hab' ich doch, was sie und Andre guts geschrieben oder schreiben, das dem Evangelio Christi, dem christlichen Glauben und der h. Schrift gemäß ist, nie verachtet, sondern mit Dankbarkeit gegen Gott je und je gebilligt und angenommen.“

1) Schon im J. 1526 hatte sich ein Zusammenhang zwischen den Schweizern und Schlesiern durch den Besuch eines gewissen Matthias Winkler gebildet, der, selbst ein Schlesier, nach der Schweiz gekommen, und voll von den günstigen Eindrücken, die er daselbst erhalten, nach Schlesien zurückgekehrt war; die Schilderung, die er von den Schweizer Theologen machte, bewogen den Herzog, sich an sie zu wenden. Vergl. den Brief von Oecolampadius v. 24. April 1527 in Opp. Zwinglii VIII. S. 48.

2) Oecolampadius schreibt darüber an Zwingli: „Fabianum hunc virum doctum et pium, a Christianissimo Ligniacensium Duce ad nos missum ea qua soles vere fratres humanitate excipies et commendatum habebis. Desiderat princeps ejus eruditos quospiam eosque insignes, ut sint gymnasii, quod instituere illic decrevit, moderatores. Ad me nominatim scribere dignatus est, quo major huic fides habeatur.“ S. ebendas.

Schweizern bekannt und sogleich von ihnen als ein willkommener Bundesgenosse in ihrem Kampfe mit den Lutheranern begrüßt wurde. Er hatte nämlich an einen gewissen N. Cordatus[1]) ein Sendschreiben über den Lauf des Wortes Gottes (de cursu verbi dei) erlassen,[2]) und dieses kam wahrscheinlich durch die Vermittlung des gedachten Eckel in die Hände von Oekolampadius, der es so übereinstimmend mit seinen eignen Ansichten fand, daß er es sogleich mit einer empfehlenden und vor Mißverständniß verwahrenden Vorrede drucken ließ, noch ohne die Erlaubniß Schwenkfeldts dazu einzuholen.[3]) So hatte sich fast unwillkühr-

1) Wer dieser Cordatus gewesen, läßt sich nicht genau angeben; es ist möglich, daß es derselbe war, der mit Luther in Briefwechsel stand, und in Liegnitz selbst Prediger war. Vergl. de Wette Luth. Briefe III. S. 138. Doch führte dieser den Vornamen Conrad.

2) Schwenkfeldt spricht sich über die Tendenz dieser Schrift folgendermaßen aus: „— Darum so habe ich etwa als der allerwenigste solches zu Herzen genommen, und einem meiner guten Freunde, der auch etwas aus der Bahn getreten, insonderheit etliche Stücklein De cursu verbi dei aufgeschrieben, d. i., vom Laufe oder Gange Gottes Worts, oder wie Gott pfleget anfänglich zu wirken mit dem Menschen, den er zu Gnaden annimmt und seiner Herrlichkeit will theilhaftig machen. Daselbst ist fürnehmlich angezeigt, daß der Glaube (dadurch alle Menschen gerechtfertigt werden und darinnen sie die Seligkeit erlangen), desgleichen auch der h. Geist nicht außen und durch irgend ein äußerliches Wort und Werk Gottes sich gebiert oder bekommet, sondern daß er für allem äußerlichen Wort und Werk als eine göttliche Kraft, Gnade und heller Schein, 2 Cor. 4, von Gott dem Vater wird innerlich gegeben, und als ein ewiges Wort, das den Menschen wandelt und neu gebiert zum ewigen Leben wird eingesprochen, durch welches Wort wird göttliche Kraft, Gnad' und Licht (obs wohl noch zur Zeit jung und klein ist im Fleisch) derselbige Mensch denn allererst das äußerliche Wort und Werk Gottes recht beginnet zu sehen, verstehen und zu richten, sonst aber ohne das ist es lauter Gleisnerei, ja es ist Finsterniß und ganz unnütz, was man in Gottes Händeln fürnimmt und fruchtbarlich vermeint auszurichten." Vergl. Epistolar II. Th. II. S. 345 und Bekenntniß und Rechenschaft von den Hauptpunkten des christlichen Glaubens. Th. I. der Werke S. 15.

3) Er spricht sich darüber an gedachter Stelle S. 345 folgendermaßen aus: „Solch gedachtes Ausschreiben ist nun weiter an den Tag gekommen und zu Basel, wiewohl ohne alle mein Wissen und Willen (das weiß Gott) gedruckt worden; denn ich ja dasselbige viel mehr zu conferiren, und auch

lich ein Band innern Einverständnisses zwischen zwei an sich keineswegs völlig harmonirenden Geistesrichtungen gebildet, das bald auch auf das äußerliche Schicksal Schwenkfeldts entscheidenden Einfluß ausüben sollte. Ein wichtiges Mittelglied bildete dabei die überhaupt in der Geschichte der lutherischen und schweizerischen Reformation so bedeutsam dastehende vermittelnde Richtung der Straßburger Theologen. Hier vornehmlich fand Schwenkfeldt Anerkennung mit seinem Dringen auf ein inneres lebendiges Christenthum, und auf ein geistliches Genießen des Leibes Christi. Als ihn mehre seiner dortigen Freunde baten, ihnen seine Abendmahlslehre im Zusammenhange darzulegen, leistete er bereitwillig diesem Verlangen Genüge, wobei er es natürlich nicht unterließ, die lutherische Lehre in das übelste Licht zu stellen.[1]) Die Straßburger theilten die Schrift den Schweizern mit, und so kam es, daß Zwingli, dem die Polemik gegen Luther besonders zusagte, sich, ohne Schwenkfeldt zu fragen, die Erlaubniß nahm, das Buch in den Druck zu geben. Diese Indiskretion

---

andere darüber zu hören, denn daß ich davon etwas gründlich lehren sollte, aufgezeichnet habe. Nachdem ich mir denn, Gottlob, meiner Schwachheit, geringen Verstandes, ja meiner Unwissenheit je länger, je mehr bewußt werde. Derhalben ich mich viel zu wenig schätze eine so große Sache Gotten, und sonderlich wider diejenigen, so für Säulen geachtet, etwas zu handeln." Ferner, an einer anderen Stelle: Epistolar I. S. b. 73: „So hat Oecolampadius meine Epistel De cursu verbi Dei auch etwan ohn all mein Wissen und Willen drucken lassen mit seiner Präfation." Schwenkfeldt beging später die Unklugheit, das Buch an Luther zu schicken, empfing aber natürlich von diesem eine sehr unfreundliche Antwort. Er ließ ihm sagen, daß er nicht werth, daß er auch nur einen Buchstaben mehr an ihn schriebe. Vergl. Von der h. Schrift, ihrem Inhalt, Amt, rechtem Nutz, Brauch und Mißbrauch. 1547. S. 95 b. — Die Schrift selbst ist wieder abgedruckt in deutscher Uebersetzung Epist. II. Th. II. S. 327.

1) Er sagt, daß die Lehre von der leiblichen Gegenwärtigkeit U. H. J. Chr. im Brot oder unter der Gestalt des Brots gerichtet ist, 1) wider den Inhalt der ganzen h. Schrift, 2) wider die Art und Eigenschaft des Glaubens, 3) wider die Art und Natur des Wortes Gottes, 4) wider das Reich und Hohepriesterthum Christi, 5) wider die Ehre und Herrlichkeit Gottes, 6) wider die Ordnung des Nachtmahls Christi und den Brauch der ersten christlichen Kirche. Vergl. Salig a. a. O. S. 981.

Zwingli's gereichte Schwenkfeldt zu großem Nachtheil;[1]) sie wurde die Veranlassung, daß er Schlesien verlassen und seit dieser Zeit als Flüchtling in der Fremde umherirren mußte.

Kaum war es bekannt geworden, daß Schwenkfeldt eine von Zwingli in Druck gegebene Schrift über das Abendmahl geschrieben habe, so brach der lange verhaltene Haß gegen ihn hervor. Die scharfe Critik, welche er über die lutherische Lehre vom Abendmahl darin geübt hatte, erregte besonders den Widerwillen der Lutheraner gegen ihn. Mit ihnen verbanden sich die Katholiken, unter denen als der vornehmste und einflußreichste der Bischof Faber von Wien anzusehen ist.[2]) Als die Anschuldigungen Fabers beim Herzog nichts fruchteten, wußte er den König Ferdinand von Böhmen zu bewegen, seinen Einfluß anzuwenden, den gefährlichen Mann aus Schlesien zu vertreiben. Mit ihm verbanden sich Schlesische Edelleute, denen Schwenkfeldt unbequem geworden war, namentlich wird ein gewisser Sebastian von Zedlitz und Neukirch genannt, der „sich auf alle Weise bemühte, ihn aus dem Lande zu bringen."[3]) Der

1) Er beklagt sich darüber vielfältig. Vergl. Epistolar I. S. b. 73, b. „Von dem, daß Zwingli mein erstes Büchlein vom Sacrament herfür gebracht, und sich mein so freundlich hat angenommen, ist wider mein Wissen und Willen geschehen; wo ich auch die Sache nicht als von Gott annähme, und seinen göttlichen Willen darin erkennete, so würde ich unserm Bruder, dem Zwingli, gar keinen Dank wissen. Denn er hat mich ja dadurch ins Exilium, ins Elend bracht, und wo mich der Herr nicht behütet, so hätte er mich mit diesem kleinen Büchlein um Leib und Leben bracht, welches ich doch den Brüdern zu Strasburg allein zu examiniren (nicht zu drucken, wie sie es denn auch nicht gedruckt, sondern auf meine fleißige Bitte, mein und anderer darin eine Zeit lang zu verschonen bewilligt) zugeschickt habe." — Die Vorrede von Zwingli ist vom 24. Aug. 1528 datirt.

2) Faber schrieb sogleich, nachdem die gedachte Schrift bekannt geworden war, eine Gegenschrift: „Confutatio novi et antehac inauditi erroris circa Eucharistiam seu assertio veritatis et praesentiae corporis et sanguinis D. N. J. C. in sacramento altaris contra Casp. Schwenkfeldium Silesitam ad Fridericum Ducem Lignicensem," und suchte darin Schwenkfeldt als einen Zwinglianer und Gotteslästerer beim Herzog verdächtig zu machen. Vergl. Wachler a. a. O. II. S. 23.

3) Vergl. Thebesius a. a. O. S. 45.

König Ferdinand schrieb dieserhalb einen eigenhändigen Brief an den Herzog. Zu gleicher Zeit steigerte sich die Bitterkeit von Seiten der Lutheraner, die Schwenkfeldt durch einen Brief an den Herzog Albrecht von Preußen, der bald bekannt wurde, und worin er sich sehr stark gegen Luther ausspricht, gereizt hatte.[1]) So von allen Seiten bestürmt, sah sich der Herzog doch endlich genöthigt, den ihm lieb gewordenen Freund und Rathgeber aus seiner Nähe zu entlassen; er gab ihm zu verstehen, wie ungelegen ihm seine fernere Anwesenheit in seinen Landen sei. Schwenkfeldt war zart genug diesen Wink zu verstehen, er begab sich freiwillig aus Schlesien fort[2]) und reiste zunächst nach

---

1) Vergl. Salig a. a. O. S. 974 und Epistolar II. Th. II. S. 44. Die weitern Verhandlungen zwischen dem Herzog und Schwenkfeldt über diese Angelegenheit s. bei Salig a. a. O. S. 976, Rosenberg a. a. O. S. 69 u. ff., Wachler a. a. O. S. 118 u. ff. Es geht daraus hervor, daß der Herzog alles mögliche that, um sich von dem Verdachte der Begünstigung der Sektirerei zu reinigen, und daß er dennoch nicht einen Augenblick an seinem Freunde Schwenkfeldt irre wurde. Auch später blieb er mit ihm in freundschaftlichen Briefwechsel. S. Salig S. 1103.

2) Es ist daher nicht richtig, was nicht allein ältere, gleichzeitige Schriftsteller, wie Wigand, Schlüsselburg (Catalog. Heretic. X. p. 29), Micrälius (Hist. eccles. III. Sect. II. §. 69), Kromayer (Histor. eccles. centur. XVI. p. 488), Scultetus (Annal. evang. renov. ad a. 1525. ed. H. v. d. Haardt p. 79), Koll (Biblioth. nob. Theol. Sect. II. C. I. §. 28), sondern auch neuere Schriftsteller, wie Plank (Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs V. 1. S. 105) und Salig (Augsb. Confess. III. S. 982) behauptet haben, daß Schwenkfeldt vom Herzog aus dem Lande vertrieben sei. Letztere beiden Schriftsteller verwechseln überdem seine frühere Entlassung aus dem Dienste des Herzogs mit seiner Entfernung aus Schlesien. Schwenkfeldt selbst giebt über diese Angelegenheit die sicherste Auskunft in einem Briefe. Epistolar II. Th. I. S. 68. „Ich bin mir, Gott lob, keiner unrechten Lehre noch Schreibens bewußt, bin auch weder von ihrer K. Majestät noch von dem Herzog zu Liegnitz, als meinem Landesfürsten nie vertrieben. Denn weil ich solches nicht verschuldet, so weiß ich ihre K. Majestät, der Gerechtigkeit und K. Gemüths, daß es nicht allein mir, sondern einem viel niedern Standes dieser Gestalt nicht zu besorgen, wie es denn auch in Schlesien bisher noch keinem geschehen ist. Die Ursache meines Wegreitens ist diese gewesen, daß anfänglich ohne mein Wissen und Willen ein Büchlein vom Mißbrauch des Sacraments im Schweizerland gedruckt, darob Ihre Maj. ist bewegt worden, als ob ich Bücher bei

Straßburg, woselbst er von Capito und Zell freundlich aufgenommen wurde.[1]) Dieß geschah im Anfang des Jahres 1529.[2])

Seit dieser Zeit beginnt ein Leben voller Verfolgung und Mißkennung für Schwenkfeldt. Nirgends fand er einen ruhigen Aufenthaltsort, nirgends eine friedliche Stätte für sein Wirken. Da er es nicht unterlassen konnte, überall, wo er sich befand, fromme Privatversammlungen zu halten, und in diesen auf ein ernstes, innerliches, von allem äußerlichen Kirchenthum freies

Ihrer Maj. Erbfeinden drucken ließe. Dabei bin ich Ihrer Maj. ferner angegeben, und im Druck durch Faber, Bischoff zu Wien, u. s. w. ausgeschrieben, als ob ich nicht gläubte, daß Christus einen wahren Leib gehabt und habe, damit die Christgläubigen im Geheimniß des Sacraments gespeiset werden rc., welches sich nun aus Gottes Gnaden anders befunden. Auf solches haben Ihre K. Majestät dem Herzoge zu Liegnitz geschrieben mich zu strafen, dieweil aber Ihrer F. G. meine Unschuld nicht unbewußt, habens Ihre Gnaden mit für gut angesehen, daß ich ein Weil sollt bei Seit reiten. Drum, so bin ich nicht als ein Schuldiger, sondern mich zu verantworten und auch Ihre Maj. weitere Ungnad (so nach gedachten Schreiben und Angaben auf mich möchte fallen) zu vermeiden, eine Zeit lang weggeritten, bis ich meinen Glauben vom h. Sacrament und andern Stücken erklärte und das ungegründete Angeben oder Bezicht füglich möchte ableinen; habe aber dennoch nun hinter Ihre Maj. Wissen und Willen und Begnadigung nicht wiederum anheim ziehen wollen, tröstlicher Hoffnung, daß Ihre Maj. mittlerweile meiner Aufrichtigkeit und Unschuld im Glauben und Wandel guten Grund würde erfahren haben, und mich wieder die Billigkeit hiefür von Niemands würde lassen anfechten, umtreiben oder bedrängen. Solches habe ich eine Versicherung begehrt, und mich Ihrer Maj., als dem Oberherrn, ehe denn ich heim zöge, dennoch demüthiglich wollen lassen anzeigen."

1) Vergl. Röhrich Gesch. der Reform. im Elsaß I. S. 348 Capito nahm ihn in sein Haus auf. Vergl. Briefwechsel der Frau Cathar. Zell zu Straßburg und Ludw. Rabus in Füßlin's Beyträgen V. S. 346.

2) Auch über das Jahr seines Exils weichen die Angaben älterer Schriftsteller ab. Die Meisten geben das Jahr 1527 an. Daß dieß falsch, erhellt schon aus den Briefen, die Schw. noch im Jahre 1528 aus Schlesien geschrieben hat. (Vergl. Epistolar II. Th. II. S. 44—61, S. 62—125, S. 177—190, S. 641—654.) Der Brief des Herzogs an den König Ferninand ist vom 5. Februar 1529 datirt. Es folgt also daraus, daß um diese Zeit, oder kurz vorher Schwenkfeldt Schlesien verlassen. Im Mai 1529 erscheint er zuerst in Straßburg. Vergl. den Brief Capito's an Zwingli vom 18. Mai 1529. Opp. Zwinglii VIII. p. 291.

Christenthum zu bringen, so konnte es nicht fehlen, daß man ihm überall mit Argwohn begegnete, und schlimmeres hinter seinem Treiben muthmaßte, als vorlag. Ganz besonders aber erregte er den Anstoß aller Freunde der Reformation dadurch, daß er, unbekümmert um das Urtheil der protestantischen Kirchen, sich mit den wiedertäuferischen Secten in nahe Verbindung einließ. Je mehr diese unglücklichen Schwärmer von allen Seiten, von der alten, wie der neuen Kirche, von der obersten Reichsgewalt wie von den Magistraten kleiner Städte auf's heftigste verfolgt wurden, desto mehr hielt er es für Pflicht, sich ihrer anzunehmen, und wiewohl er nicht mit ihren Lehren übereinstimmte, ihrem Streben nach ernster christlicher Heiligung und nach strenger Sittenzucht Anerkennung widerfahren zu lassen. Oft fand er unter ihnen mehr Empfänglichkeit für seine Belehrungen als bei Katholiken und Lutheranern, und es war gewiß ein aus dieser Erfahrung geschöpftes Wort, welches er in einem Briefe aussprach: „Die Wiedertäufer sind mir deshalb desto lieber, daß sie sich um göttliche Wahrheit etwas mehr, denn viele der Gelehrten bekümmern. Wer Gott sucht im Ernst, der wird ihn finden.“ [1]) Und doch fand er unter ihnen selbst nicht überall die dankbare Anerkennung, die er verdiente; als er sich weigerte, ihrer Gemeinschaft völlig beizutreten und sogar ihnen Irrthümer nachweisen wollte, zogen sie sich von ihm zurück, und Einige der Vorsteher verboten, bei Strafe des Bannes, mit ihm Gemeinschaft zu haben. [2]) Während er so von allen Seiten Angriff und Verfolgung erfuhr, bethätigte er von seiner Seite einen

1) S. Epist. II. Th. II. S. 307.

2) So schreibt er ebend. S. 1012: „Es ist Vielen, ja Allen, die mit mir Gemeinschaft haben, wissentlich, daß die Wiedertäufer mich aufs höchste hassen, auch mit mir nichts reden, drum, daß ich ihnen, wiewohl aus Liebe und guter Meinung ihre etliche Irrthümer angezeigt, auch in der Gnade Christi sowohl als einem mehr, die Christum recht begehren zu erkennen, anzuzeigen bereit wäre. Drum denn auch der Täufer Vorsteher mit ihrem Völklein mit mir zu reden beim Bann verboten haben. Mit was Grund kann man mich denn der Wiedertaufe oder der Wiedertäuferei beschuldigen, damit ich doch, wie gemeldt, gar nichts zu thun habe.“

unermüdlichen Eifer in Verbreitung seiner Ansichten und Widerlegung der ihm gemachten Vorwürfe. Eine unübersehliche Masse von Druckschriften, wodurch er jedem seiner Angreifer zuvorkam, erschien von ihm. Diese Schriften sind für die Kenntniß seiner Tendenzen eben so wichtig, wie interessant in Beziehung auf die genauere Einsicht in die Dogmenbildung der protestantischen Kirche. Denn es ist unverkennbar, daß Schwenkfeldt, so sehr man auch von orthodoxer Seite vornehm auf ihn herabzusehen gewohnt war, doch einen gewissen Einfluß auf die schärfere und bestimmtere Fassung mancher Lehren gehabt hat. Es liegt nicht in der Absicht gegenwärtiger Darstellung auf diese Seite seiner Wirksamkeit näher einzugehen, wir werden uns begnügen, später einige Andeutungen darüber zu geben.

In Straßburg verweilte Schwenkfeldt fünf ganze Jahre.[1]) Die dortigen Prediger, Capito, Bucer und Zell an der Spitze, schätzten ihn wegen seiner ernsten Frömmigkeit. Capito schrieb selbst eine Vorrede zu einem seiner Bücher, die er zur Vertheidigung seiner Lehre im Namen der Schlesier verfaßte;[2]) Bucer hatte schon früher in Briefen an den Herzog von Liegnitz Schwenkfeldts mit großer Anerkennung gedacht, und später seine Meinung vom Abendmahl vertheidigt.[3]) Besonders aber war Zell, der sich durch eine innige dem Volke ansprechende Frömmigkeit auszeichnete, seinem Freunde Schwenkfeldt, der auch längere Zeit in seinem Hause lebte, von Herzen gewogen.[4]) Indessen dieses Verhältniß änderte sich nach einigen Jahren.

---

1) Vergl. Röhrich a. a. O. I. S. 348.

2) Der Titel dieser Schrift ist: „Apologia und ercleruug der Schlesier, das sy den leyb und blut Christi im Nachtmal deß Herrn, und im Geheimnuß deß heiligen Sacraments nit verleugnen. U. s. w. Caspar Schwenkfeldt." Die Vorrede von Capito trägt das Datum Brachmonat 1529.

3) Vergl. Röhrich ebendas. In der Schrift: „Vergleichung D. Luthers und seines Gegentheyls vom Abendmal Christi. Dialogus das ist, eyn freundlich Gespräch. 1528" lobt und vertheidigt Bucer im Cap. 20 die Meinung der Schlesier vom Abendmahl.

4) Die ganze Correspondenz der Frau Cath. Zell mit L. Rabus ist des Lobes von Schwenkfeldt voll. Vergl. auch Röhrich S. 348. Füßlin Beiträge V. S. 270, 272 u. a.

Besonders war es Bucer, der bei seinem stark ausgeprägten kirchlichen Charakter an der subjektiven, die Schrift und das Predigtamt geringschätzenden Tendenz Schwenkfeldts Anstoß nahm. Der Kampf mit der ähnlichen Richtung der Wiedertäufer hatte ihm das Auge für solche Abweichungen vom protestantischen Kirchenthum geschärft. Dazu kam nun noch die Verbindung, in die sich Schwenkfeldt mit Hofmann und dessen Anhängern, die damals in Straßburg großes Aufsehen machten, einließ. Hofmann wurde als ein gefährlicher Schwärmer gefangen gesetzt. Schwenkfeldt billigte dies natürlich nicht nur nicht, sondern begann auch von Neuem Klagen zu erheben über die Tyrannei der Theologen.[1]). Alle diese Mißhelligkeiten kamen endlich auf der Synode der Prediger im Jahre 1533 zur Sprache. Es war ein Hauptzweck dieser Synode gewesen, dem weitverbreiteten Sectenwesen in Straßburg, welches besonders die Kindertaufe in Verachtung gebracht hatte,[2]) durch energische Maßregeln zu steuern. Man hatte zu dem Ende sechszehn Artikel aufgesetzt, in welchen namentlich Sätze über die Nothwendigkeit der Kindertaufe und die Gewalt der Obrigkeit zur Aufrechthaltung der reinen Lehre aufgestellt waren.[3]) Schwenkfeldt erschien auf der Synode und vertheidigte, besonders gegen Bucer, mit unermüdetem Eifer seine Lehre. „Er sei kein Sectirer, und habe keinen ärgerlichen, unfriedsamen Geist, wie man ihn beschuldige; das wahre Evangelium halte er für die lebendige Kraft, die das gläubige Herz bewege, wiedergebäre und reinige, das Gewissen befriedige und geistliche Freude mitbringe, daraus denn folge ein christlich Leben. Wer dies hat und nach Gottes Befehl also predige, der allein predige das Evangelium rein. Zwar glaube er, daß es allhier in Straßburg und anderswo viele fromme Christenmenschen gebe; will man dieß eine Kirche nennen, so sei auch in Straßburg eine wahre Kirche; er spreche keinem den

1) Röhrich a. a. O. II. S. 98 u. ff.

1) Röhrich ebendas. S. 95.

2) Röhrich hat diese Artikel aus den Synodalakten bekannt gemacht S. 263 u. ff.

Christennamen ab, der an Christum wahrhaft glaube; verachten wolle er Niemand, aber auch kein Gleisner sein. Was die Sacramente betreffe, so habe er in seinen Schriften seine Meinung dargelegt. Mit der Kindertaufe habe er nichts zu schaffen, er kenne bloß die Taufe Christi. Es sei recht und christlich, daß die Obrigkeit über die Lehrer wache, aber die Prediger sollten als Diener des Geistes auf christliche Freiheit halten, und keinen Schutz weder für sich noch für ihre Lehre suchen, vielmehr sollten sie sich freuen, wenn man sie schimpft und verfolgt um Christi und seines Wortes willen; er für sich begehre nichts als das lautere Evangelium hier und anderswo fördern zu helfen; auch könne er den Prädicanten, oder doch vielen unter ihnen, ein tapfer, herrlich Zeugniß geben; wollen sie aber fortfahren, ihn für einen Feind Christi und Zerstörer seiner Kirche auszugeben, so befehle er Gott seine Sache." [1]) Die Verhandlungen führten, wie man bei dem wesentlich verschiedenen Standpunkt leicht voraussehen konnte, zu keinem Erfolg; Schwenkfeldt verließ bald darauf die Stadt. Nichts desto mehr wurde die Stellung der Stadt Straßburg zu den Secten seit dieser Zeit eine andere. Man faßte einen Rathsbeschluß, nach welchem die fremden Wiedertäufer verhaftet und bei Lebensstrafe aus der Stadt verwiesen werden sollten; seien es Bürger, so solle man sie zuerst ermahnen, sich an die Straßburgische Lehre zu halten, und erst dann, wenn sie dawider handeln, aus der Stadt verweisen. [2]) Schwenkfeldt hatte sich zwar während seines Aufenthalts in Straßburg vielfache Anhänger erworben, und gegen ihn selbst war kein Verbannungsurtheil gefällt worden, da er nicht zu den Wiedertäufern gehörte; dennoch mochte er es selbst für zweckmäßiger halten, nicht sogleich wiederum in Straßburg seinen Aufenthaltsort zu nehmen. Er begab sich im J. 1533 zunächst nach Augsburg, und wohnte daselbst bei dem Prediger Bonifacius Wolfart, [3]) von da ging er nach Speyer, und dann wiederum

1) S. Röhrich S. 99.

2) S. Ebendas. S. 102.

3) Dieser war ein Anhänger der Schweizer, und da er anfangs be-

nach Straßburg. Nach kurzem Aufenthalt daselbst begab er sich noch in demselben Jahre 1535 nach Ulm.[1]) Hier blieb er fünf Jahre, erwarb sich Anhänger und knüpfte mit dem benachbarten Würtemberg zahlreiche Verbindungen an. Besonders fand er unter dem schwäbischen Adel so viel Eingang, daß schon im Jahre 1535 die Stände des Herzogthums Würtemberg sich über ihn beim Herzog beklagt hatten.[2]) Der Hauptvorwurf, den man ihm machte, bestand darin, daß er die Wirksamkeit der äußern Gnadenmittel, des Predigtamtes und der Sacramente verwerfe.

Da er mit den Häuptern der Reformation in Oberdeutschland, namentlich Bucer, von früherher in freundschaftlicher Berührung stand, so versuchte er noch einmal sich mit ihm zu verständigen. Auf seine Anregung wurde ein freundliches Gespräch zwischen ihm einerseits und Bucer, Ambrosius Blaurer und Martin Frecht andererseits zu Tübingen 1535 gehalten. Zwar gelang es nicht, eine wirkliche Vereinigung zwischen beiden Theilen zu Stande zu bringen; denn der Standpunkt war zu verschieden. Nichts desto weniger kam man bei der aufrichtigen Friedensliebe, die beide Theile beseelte, zu einem Vergleich, der ein gegenseitiges Vergessen aller bisher vorgekommenen Beleidigungen und für Schwenkfeldt die Verpflichtung, den Dienst am Worte, Sacrament und Haushaltung

---

stimmt war auf Empfehlung von Bucer nach Liegnitz zu gehen (vergl. Opp. Zwingl. VIII. p. 56); so mag sich schon von früherher eine Verbindung zwischen ihm und Schwenkfeldt angeknüpft haben. Salig S. 982 behauptet, daß Schw. sich bei seiner Entfernung aus Schlesien zuerst nach Augsburg gewendet und sich bei Bonif. Wolfart aufgehalten habe. Woher diese Nachricht stammt, vermag ich nicht anzugeben. Später erscheint dieser Bonifacius übrigens wieder als strenger Lutheraner, wenigstens hat er die Schmalkaldischen Artikel mit unterschrieben. Vergl. auch Crusii Annales Suevici p. 633. Er wurde hiernach seiner Verbindung mit Schw. wegen verdächtigt. Vergl. Epistolar II. Th. II. S. 551.

1) Vergl. Ottii Annales Anabapt. ad a. 1535 und ad a. 1538. Briefe von Frecht geben Zeugniß von seinem dortigen Aufenthalt.

2) Vergl. Sattler Geschichte von Würtemberg unter den Herzögen. S. 67.

der Kirche nicht zu lästern noch zu stören, für den anderen Theil dagegen das Versprechen enthielt, ihn, im Fall er solchem Vertrage nachkäme, nicht als einen Zerstörer der Kirchen auszurufen, „auch ihm sonst kein Unfug oder Leides zufügen; sondern Liebes und Gutes zu beweisen.“ [1]) Dieser Vertrag, über dessen Zustandekommen Schwenkfeldt seine herzliche Freude mehrfach ausspricht, [2]) wurde zwar einige Jahre hindurch gewissenhaft beobachtet; es fand auch trotz eines wesentlich verschiedenen Standpunktes in einigen Punkten, namentlich im Betreff der Wirksamkeit des äußern Wortes Gottes, zwischen Schwenkfeldt und jenen oberländischen Theologen keine so totale Verschiedenheit Statt, als es auf den ersten Anblick scheinen konnte. Auch sie behaupteten nicht, daß die ganze Kraft des Wortes Gottes in dem Buchstaben der Schrift und der äußern Predigt so eingeschlossen sei, daß in demselben Maaße, als die äußere Wirksamkeit Statt findet und wächst, auch die innere vorhanden ist und zunimmt. Und auf der andern Seite wollte auch Schwenkfeldt keineswegs der äußern Handhabung kirchlicher Gnadenmittel allen Werth nehmen, wiewohl er ihre Wirksamkeit geringer anschlug, als es in der Anschauung jener Theologen lag. So konnte also, von dieser Seite betrachtet, bei gegenseitiger persönlicher Achtung ein friedliches Verhältniß zwischen beiden Theilen fortbestehen. Indessen standen sich beide Theile gar nicht isolirt einander gegenüber; jeder Theil war durch eine mannigfache Kette von Mittelgliedern mit andern Tendenzen der Zeit verbunden, die in zu tief liegendem Gegensatz zu einander standen, als daß eine noch so große persönliche Milde und Willigkeit, sich gegenseitig zu tragen, den Bruch verhindern konnte. Hier ist nämlich der Ort, wo Schwenkfeldts Wirksamkeit in den Bildungsproceß der protestantischen Kirchenlehre tief eingreift.

Auf der einen Seite war die Behauptung der Objectivität

1) Vergl. Salig S. 995. Auch G. Arnold in den Supplementen z. Kirchen- und Ketzerhistorien II. S. 1262 u. ff. führt diese Vergleichsformel, in einigen Ausdrücken verschieden von Salig an.

2) Vergl. Epistolar I. S. 164.

äußerer kirchlicher Ordnungen, die vornehmlich in der Kraft des Predigtamtes ihren Gipfelpunkt erreichte, durch die steigende Opposition wiedertäuferischer Richtung zu dem Extrem gekommen, die Aeußerlichkeit ohne den sie tragenden und ihr Macht verleihenden Geist persönlicher Lebensbethätigung als die Quelle und das Princip der Kirche überhaupt anzusehen. Man scheute sich nicht, die Behauptung aufzustellen und als Glaubenssatz zu fordern, daß die Predigt eines Judas Ischariots eben so wirksam gewesen sei, wie die des Apostel Paulus, und daß es überhaupt bei dem Predigtamte gar nicht ankomme auf den persönlichen Glauben des Predigers, sondern ausschließlich auf die Reinheit der Lehre, die er vorträgt. Diese Betrachtungsweise war zwar nicht bei der von reformirten Impulsen ausgehenden Reformation vorherrschend, hier war vielmehr durch eine ursprüngliche Unterscheidung von Geist und Buchstaben und durch ein überwiegendes Werthlegen auf persönliche und innere Geisteswirkung einem solchen Extrem gewehrt. Dagegen in der durch Luthers Einfluß bestimmten Reformation hatte sich bald, veranlaßt durch den übertreibenden Eifer gegen die Schwärmer eine entgegengesetzte Betrachtungsweise geltend gemacht; man legte allen Werth und alle Kraft des Wortes auf die Aeußerlichkeit und objektive Haltung desselben; man wollte die persönlichen Geisteswirkungen nur als die unausbleiblichen Folgen der äußern Predigt gelten lassen; man ordnete das Innere dem Aeußern unter und machte dadurch die Freiheit des evangelischen Christenthums zu einer äußerlichen Satzung. Am meisten charakteristisch tritt diese Wendung der lutherischen Reformation bei Mathias Flacius und einigen niederdeutschen Theologen wie Johann Wigand und Tilemann Heßhusius hervor. Bald gewann auch auf Oberdeutschland diese Richtung ihren Einfluß in demselben Maaße, als das reformirte Element zurückgedrängt wurde und die schwärmerischen Tendenzen zur Betonung objectiver Kirchlichkeit nöthigten. Es ist interessant zu beobachten, wie ein ähnlicher Proceß in der Schweiz vor sich ging, aber hier zu einem andern Resultat führte. Der ethischen Richtung, die die schwei-

zerische Reformation repräsentirte, gemäß, kam man hier dahin, an die Stelle der Objectivität der festen Kirchenlehre und des äußern Predigtamtes eine strenge Kirchenzucht zu setzen, wie sie sich besonders in der von Calvin ausgehenden Reformation geltend gemacht hat. — Schon von dieser Seite mußte es bald dahin kommen, daß die steigende Spannung jener entgegengesetzten Richtung auch den Vertrag Schwenkfeldts mit den oberdeutschen Theologen zersprengte. Dazu kam aber noch ein andres wichtigeres Moment. Es zeigte sich nämlich bald ein tiefer Zwiespalt zwischen Schwenkfeldt und den Würtembergischen Theologen in der Lehre von der Person Christi. Wie schon erwähnt, hatte sich, durch die Sacramentsstreitigkeiten veranlaßt, in Schwenkfeldt eine eigenthümliche Vorstellung von der Herrlichkeit Christi gebildet. Das von Luther so oft zu Gunsten seiner Sacramentslehre betonte Sitzen zur Rechten Gottes hatte auch in Schwenkfeldt Wurzel geschlagen, nur daß er es seinem mystischen Grundprincip gemäß, als einen Vorgang in der innern Welt des Geistes gestaltete. Alle Beziehung auf die Aeußerlichkeit und Kreatürlichkeit eines irdisch beschränkten Daseins schien ihm für den Thron der himmlischen Glorie Christi zu niedrig zu sein. Er kam deshalb zu der Behauptung, die sich ihm im Gegensatz gegen die Zwinglische Lehre nur desto gewisser und als ein unveräußerliches Heiligthum des christlichen Glaubens darstellte, daß Christus nach der Menschheit jetzt keine Kreatur mehr sei, sondern in ungetheilter Einheit unser Herr und Gott über alle kreatürliche Beschränkung erhaben. Wenn er nun wahrnahm, wie die Prediger Schwabens an eine Nestorianische Trennung beider Naturen gewöhnt, die Person Christi zu zertheilen schienen und ihm nicht die gebührende Ehrfurcht zollten, so sah er darin einen gefährlichen Irrthum und konnte sich nicht enthalten, darauf aufmersam zu machen, daß sie in diesem wichtigsten Punkte des christlichen Glaubens einer falschen Lehre huldigten. Es erschien ihm als eine heilige Gewissenspflicht, hier nicht zu schweigen, und somit war denn auch von dieser Seite der Vertrag, der ihm für eine Zeit lang Duldung verschaffte, gebrochen.

Die erste Schrift, in welcher Schwenkfeldt die neue Bahn der Polemik betrat, kam im Jahre 1539 heraus,[1]) unter dem Titel: „Summarium etlicher Argumente, daß Christus nach der Menschheit heut keine Kreatur, sondern ganz unser Herr und Gott sei." Die Schweizerischen Theologen, auf die es diese Schrift ganz besonders abgesehen hatte, konnten natürlich um so weniger zu diesem Angriff schweigen, als ihnen Schwenkfeldts Lehre schon längst verdächtig erschienen war,[2]) und namentlich

---

1) Man darf aber daraus nicht schließen, als ob erst um diese Zeit in Schwenkfeldt die neue Idee von der Vergottung des Fleisches Christi entstanden sei. Es finden sich schon in der, im Jahre 1529 herausgegebenen Apologie der Schlesier, daß sie den Leib und Blut Christi im Nachtmahl des Herrn und im Geheimniß des heiligen Sacraments nicht verläugnen, die bestimmtesten Spuren jener Idee. Vergl. S. E. 3 und F. 4 b. u. ff. Nur die Behauptung, daß die Menschheit Christi keine Kreatur zu nennen sei, ist erst später im Gegensatze gegen die Theologie der Schweizerischen Theologen in ihm entstanden. Die ersten Andeutungen kommen schon im Jahre 1535 vor in dem Gespräch, das der Tübinger Concordie voranging (vergl. Heyd, Ulrich, Herzog zu Würtemberg, Tübingen 1844. II. S. 71), und dann mit Bezug darauf, in einem Briefe von Martin Frecht an Bullinger, datirt d. 24. Juli 1538. Vergl. Ottii Annales p. 95: „Schwenkfeldius, cum quo olim Tubingae Bucerus, Blaurerus et ego, concordiam inivimus, ista sese etiamnum tuetur, ore quidem confitens se nostrum non impedire ministerium, sed promovere maxime. At spero diem propediem diversum quid revelaturum. Nam hisce diebus in manus meas pervenit scriptum quoddam, tametsi anonymon, tamen Schwenkfeldianae venae, quod evincere contendit, Christum glorificatum ut hominem, creaturae rationem jam exuisse, et damnat omnes contrarium sentientes." Ferner in einem andern Briefe vom 27. Aug. ebendas.: „Schwenkfeldius hoc insolens dogma cogitat acriter defendere: Christus in gloria ut homo, non est creatura. Misit Bucerus Argentina a Schwenkfeldio compositum libellum satis pestilentem." Es ist möglich, daß das hier erwähnte Buch dasselbe war, was später der Anlaß des neuen Streites wurde; doch läßt sich darüber nichts bestimmtes sagen.

2) Ein Brief von Bullinger an Joachim Watt vom 3. Januar 1534 giebt darüber interessante Auskunft. Die Stadt Constanz hatte sich an Zürich gewendet, um gemeinschaftliche Maaßregeln gegen die Schismatiker zu verabreden. Die Unruhen der Wiedertäufer in Münster hatten überall hin Schrecken vor dem überhand nehmenden Fanatismus verbreitet und Bucer namentlich war es, welcher den Zusammenhang dieser Schwär-

Frecht in Ulm durch mehrfache Briefe an Bullinger über Schwenkfeldt als einen Zerstörer der Kirche geklagt hatte.[1]) Der erste, welcher gegen Schwenkfeldt den Kampf aufnahm, war der gelehrte und hochgebildete Bürgermeister von St. Gallen, Joachim von Watt.[2]) Er that dies in einem Briefe an Bullinger im Jahre 1539, der auf dessen Betrieb mit einem Abdruck der Schrift des Bischof Vigilius gegen Eutyches versehen noch in demselben Jahre herausgegeben wurde.[3]) In die-

---

merereien mit Schwenkfeldts Lehren erkennend, auf die Gefahren aufmerksam machte, die durch Begünstigung derselben für die protestantische Kirche entstehen könnten. Bullingers Worte sind diese: „Superiore prioris anni mense scribit Bucerus: Monasterium Westphalia, quod pulchre evangelium receperat dogma, misere nunc tumultuari. Omnia enim urbis templa esse clausa, excepto uno, in quo vi populi fretus, declamet insignis quidam Hoffmannianae Sectae discipulus, adversus sancti senatus et omnium piorum consensum, esseque hujus turbae autorem Schwenkfeldium, qui primus hoc virus, sed clanculo quibusdam propinavit, qui nunc omnia simulans et dissimulans Augustae agat. Vereor autem, ne et ibi aliquid monstri alat. Certe Blaurerus admodum conqueritur. Dogmata hominis forsan nosti: Evangelium hactenus non esse praedicatum vere; hactenus nullum esse collectam ecclesiam; ecclesiam nostram nihil aliud esse quam tyrannidem, ut quae armis et edictis senatorum nitatur; in ecclesia nullum esse gladium; populum esse enim ecclesiasticum spontaneum; sectas non esse extinguendas; catabaptismum et catabaptistas non omnino improbat; Hoffmanni dogma de carne Christi coelitus delata primus invenit, etsi jam dissimulet." Vergl. Füsslin Epist. ab eccles. Helveticae Reformatoribus etc. Cent. I. Tiguri 1742. p 112. Das ungünstige Urtheil, welches hier Bullinger über Schwenkfeldt fällt, scheint später durch die Vertheidigung desselben geändert worden zu sein, welche Martin Borhaus, sonst Cellarius genannt, in zwei Briefen an Bullinger ausführt. Vergl. ebendaselbst S. 225 und S. 247.

1) Vergl. Ottii Annales S. 95 und 82. Man sieht auch hier, daß der Anhang, welchen Schwenkfeldt bei angesehenen Personen in Ulm fand, namentlich bei dem Bürgermeister, der ihn selbst in sein Haus aufnahm, dazu diente, den Haß Frechts gegen ihn zu mehren.

2) Vergl. Gerdesii introductio in historiam evangelii, saeculo XVI. passim per Europam renovati etc. Groening. 1744. II. p. 324. — Fels, Denkmal Schweizerischer Reformatorum. S. 33. — Salomon Heß Lebensgeschichte Heinrich Bullingers, Zürich 1828. I. S. 358 u. ff.

3) Sie führt den Titel: „Orthodoxa et erudita D. Joachimi Vadiani

ser, wie in einer gleich darauf erscheinenden zweiten Schrift von Watt[1]) wird Schwenkfeldts Lehre als Eutychanismus bezeichnet, und in diesem Sinne dieselbe bekämpft. Schwenkfeldt, der wohl einsah, wie durch diese Anklage auf eine in der Kirche längst schon gerichtete Ketzerei sein Name bei seinen Zeitgenossen nur um so verhaßter werden würde, beeilte sich sogleich, noch in dem Jahre 1540 eine ausführliche Widerlegung dagegen zu schreiben, die unter dem Titel: große Confession herauskam, und die er nicht verfehlte überall hin zu verbreiten.[2]) Aber er erntete damit keinen Dank ein. Von allen Seiten traten jetzt Gegner gegen ihn auf, die sich freuten, in ihm den neuen Eutychianer bekämpfen zu können. Wenn nicht geläugnet werden kann, daß an dem Eifer, mit dem man ihm überall begegnete,

---

viri clariss. epistola, qua hanc explicat quaestionem, an corpus Christi propter conjunctionem cum verbo inseparabilem alienas a corpore conditiones sibi sumat? nostro saeculo perquam utilis et necessaria. Accesserunt huic D. Vigilii, martyris et episcopi Tridentini libri V. pii et elegantes, quos ille ante mille annos contra Eutychen et alios haereticos, parum pie de naturarum Christi proprietate et personae unitate sentientes conscripsit. Tiguri apud Christoph. Froscherum. 1539.“

1) Der Titel dieser zweiten Schrift ist: „D. Joachimi Vadiani Cos. Sangallensis ad Joan. Zwiccium Constantiensem ecclesiae pastorem epistola: in qua post explicatas in Christo naturas diversas et personam ex diversis naturis unam Jesum servatorem nostrum vel in gloria veram esse creaturam tum oraculis scripturarum sacrosanctis, tum interpretum orthodoxorum autoritate docetur et demonstratur. Accessit huic eodem autore Antilogia ad clarissimi viri Dom. Casparis Schwenkfeldii argumenta in libellum, qui ab eo Summarium inscriptus est, collecta, quibus Christum dominum in gloria receptum amplius creaturam nullo modo esse contendit. Tiguri apud Frosch.“ (1540.) Beide Schriften sind die vorzüglichsten, die gegen Schwenkfeldt erschienen sind.

2) Er selbst sagt, daß er dieses Bekenntniß nach Wittenberg, Zürich, St. Gallen, Nürnberg, Ulm, Straßburg, an Luther, Melanchton, Bullinger, Vadian und andere Theologen und Fürsten geschickt habe, aber kaum von Einem eine Antwort erhalten. Orthodox. Werk. I. S. 138. — „Verantwortung und Defension für C. Schwenkfeldten, deren Punkten und Irrthümer, damit ihn Dr. Joachim von Watt, Bürgermeister zu St. Gallen, unrecht beschuldigt.“ S. 30. — Nur der Landgraf von Hessen gab ihm darauf Antwort. Vergl. Epistol. II. Th. II. S. 744.

die Rücksicht darauf nicht geringen Antheil hatte, einen Gegner, der durch sein beständiges Dringen auf ein persönliches und innerliches Christenthum Vielen unbequem geworden war, zum Schweigen zu bringen, indem man ihn zum Gegenstand des allgemeinen Abscheu's machte, so darf zugleich nicht außer Acht gelassen werden, daß diese seine Streitschrift wie ein Feuerbrand in die kaum beschwichtigten Sacramentsstreitigkeiten zwischen den lutherischen und reformirten Theologen einschlug. Das formale Moment des Gegensatzes, die Wirksamkeit der äußern Elemente als solcher betreffend, war durch die Wittenberger Concordie zur Einigung gebracht; der Einfluß der schwärmerischen Tendenzen hatte hier das ursprünglich reformirte Dogma nach der lutherischen Seite umgelenkt. Aber das mehr materiale Moment des Streits, die Divergenz in der Lehre von der Person Christi, war unausgeglichen geblieben; die alten Gegensätze des Eutychianismus und Nestorianismus hatten sich im Lutherthum und Zwinglianismus erneuert. Schwenkfeldts Buch riß die kaum vernarbte Wunde des Streits von neuem auf, indem es beide Partheien zur Bekämpfung des Gegners nöthigte, und dadurch die Verschiedenheit des Standpunktes, von denen sie ausgingen, aufdeckte.[1]) Wie doppelt ungelegen mußte also damals allen Theilen Schwenkfeldts Auftreten erscheinen.[2]).

---

1) Auch die eigenthümlichen Verhältnisse Würtembergs, wo eben erst in Folge des Vertrages zu Caban 1534 eine Art von Compromiß zwischen Schnepf als Lutheraner und Ambrosius Blaurer als Reformirter war zu Stande gekommen (in der Stuttgardter Concordie den 2. August 1534. Vergl. Heyd a. a. O. S. 46 u. ff.) trugen dazu bei, alle Veranlassung zu meiden, den alten Streit von neuem aufleben zu lassen.

2) Er selbst hatte auch ein sehr bestimmtes Bewußtsein darum. Schon im J. 1532, als die ersten Unterhandlungen Bucers mit Luther über eine Vereinigung der streitenden Partheien im Gange waren, äußert er sich mißbilligend darüber in einem Briefe an Leo Judä (Epistol. I. S. 104): „Von des L. (Luther) Einigkeit muß ich Euch auch Bescheid geben, sintemal Ihr mich beschuldigt, ich unterstehe dieselbe zu hindern, welches Euch dem Geiste Christi nicht eitel gemäß dünket. Kürzlich ich wünschte, daß alle Menschen auf Erden einig wären, ja, daß sie alle Christen wären. Ich schweige das obenerzählte; drum sollt Ihr's nicht glauben, daß ich mich

Man begnügte sich bald nicht mehr, blos durch schriftliche Widerlegungen der Verbreitung seiner Lehre Einhalt zu thun,

---

unterstehe irgend eine Einigkeit zu mehren oder verhindern. Wenn Euch aber Jemand sagte, C. S. unterstehet sich zu hindern, daß viel Menschen nun nach erkannter Wahrheit das irdische gebackene Brot mit dem M. L. nicht für Gott halten und abgöttischer Weise anbeten, die Seeligkeit dabei suchen einen brötternen Christum haben, daß man die Menschen darauf weiset u. s. w.: da möchte ich gern hören, was Ihr dazu würdet sagen, ob ich denn so unrecht dran thäte, wenn ich auch gleich meinen Leib und Leben dran setzete u. s. w. Sonst weiß man wohl, was Ihr und die Euren unlängst davon gelehrt, wie ihr des L. Irrung habt aufgedeckt, wie Ihr's mit der Wahrheit für eine grausame Abgötterei angezogen u. s. w. Ich weiß auch wohl, was Ihr eben in diesem Jahr dem M. B. (Bucer) deshalben geschrieben, was er Euch und Andern geantwortet hat u. s. w. O Leo, Leo, wenn ich bei Euch wäre, ich würde mehr von den Sachen mit Euch reden. Orate ergo ne intretis in tentationem. Kurzum, ich will weder Euch noch Niemands den B. (Bucer) argwöhnig machen; wo er aber unrecht und citra judicium spiritus d. i. wider das freie Urtheil des Geistes handelt, würde ich's nicht ihm noch Jemands zu Liebe verschweigen. Denn die Wahrheit kann keine Heuchelei leiden. B. bleibe gleich mit seiner menschlichen concordia und Vereinigung, wo er wolle. Paulus strafte den Petrum wohl in einer tausendmal geringern Sache: er widerstand ihm unter Augen, und rühmet sich deß noch dazu. Gal. 2. So weiß ich aus Gottes Gnade wohl, wie viel armer Gewissen durch solche Menschen Fündlein verärgert, verirret und dermaßen übel zugerichtet werden, daß sie schier nicht wissen, wo aus noch ein. Ei nur grade heraus liebe Herren; Gott will des Flickwerks nicht haben, sonst würde L. bei seiner Abgötterei beständiger, redlicher und aufrichtiger sein, denn viele Andere. Er spricht: der eine rechte Sache hat, bedürfe keiner menschlichen Einigkeit oder Zufalls, er weiß wohl, daß ein Betrug des Satans dahinter ist. Ich wollt's und wüßt's aus Gottes Gnaden Euch wohl aufzudecken, wenn ich bei Euch wär: wollt Ihr Euch denn mit geschickten Worten (es möcht mancher sagen, mit der Nase) immer lassen umführen, und wollt von erkannter Wahrheit abfallen, so helfe Euch Gott. Es ist je mehr an der Sache gelegen, wenn Ihr wollet bedenken. Es ist nicht um den modum loquendi (urtheilt gleich von meinen Affekten wie Ihr wollt) zu thun, es ist nicht um Elemente noch um Buchstaben, Reden oder menschliche Wörter, sondern um's Wort des Lebens, das Gott selber ist, um den Leib und Blut Jesu Christi ist's zu thun, wo, wie, wenn und wodurch wir ihn sollen suchen, verehren oder anbeten. Item ob wir auch den rechten Christum haben, unangesehen, daß man sich Alle nach dem Buchstaben eines Christi rühmt, Papisten und Andere. Denn wir haben ja nicht einen solchen Christum, der sich mit dem irdischen Brote (es sei gleich sacramentlich, wie B., oder leiblich, wie L.

man setzte auch andere Mittel zu diesem Zwecke in Bewegung. Martin Frecht in Ulm brachte zuerst vor dem Magistrat zu Ulm eine Klage wider Schwenkfeldt vor, und reiste darauf bald zum Theologen-Convent zu Schmalkalden im Jahre 1540, woselbst auf seine Veranlassung die schon früher erwähnte, von Melanchthon verfaßte, öffentliche Warnung gegen die Irrlehren von Frank und Schwenkfeldt erschien.[1]) Seit dieser Zeit ward er im ganzen deutschen Reich und über die Gränzen des-

---

sagt) will vereinigen, daß er drunter, drinnen oder damit möge genossen werden. Unser Christus ist heut nicht mehr unter der Gewalt der Sünder, daß ihn die Gottlosen zur Speise genießen. Man muß nicht mehr den Lebendigen bei den Todten suchen. Es vermag ihn auch kein Mensch mit der Hand zu erreichen, viel weniger ins Brot zu consecriren, oder das Brot in seinen Leib zu verwandeln. Denn sein Leib ist der Leib der göttlichen Klarheit, er ist in der Glorie des Vaters, im geistlichen himmlischen Wesen." Ueber sein Buch, womit er den Streit begann, äußert er sich in einem Briefe vom J. 1546 (Epistol. II. Th. II. S. 745) folgendermaßen: „Damit, lieber Bruder, habt Ihr um mein consilium und Entschuldigung, welches mich nicht allein nie gereuen, sondern, was ich darunter gedacht und gesucht habe, ist zum Theil Gott Lob schon geschehen, daß nämlich der Handel von des Herrn Nachtmahl oder vom Essen und Trinken des Leibes und Bluts Christi, welche zuvor durch ihre menschliche Concordia fast war unterdrückt, nun zur Erforschung der Wahrheit wieder ist erfrischt und an den Tag kommen."

1) Vergl. „Ain geschrifftliche Collation Philippi Melanchthons und C. Schwenkfeldts, ob der Mensch Jesus Christus ein erschaffene Creatur oder Gottes eingeborner Son sei." Vorrede: „Nachdem C. S. mit Martin Frecht zu Ulm, der den Artikel von der vermainten Kreatur an Christo aus sonderer Schickung Gottes auf die Bahn bracht hat, für einen ehrsamen ganzen gesessenen Rath daselbst nach ihrem Fürbescheid in ein Disputatz kommen, darin Frecht die Kreatur am Menschen Christo aus seiner Philosophie hat wollen bestreiten, denn alles, was ein Mensch sei, das sei eine Kreatur u. s. w. und den Schwenkfeldt, darum, daß er Christum ganz auch nach seiner Menschheit für den wahren Sohn Gottes und nicht für eine Kreatur halte, gern zum irrigen Ketzer gemacht hätte. — Ist Frecht nach solcher Disputation zu den Theologen Phil. Melanchthon und andern, die zur Zeit zu Schmalkalden versammelt, um ihre Subfragia geritten und einen schriftlichen Sentenz ausbracht, daß Christus nach seiner Menschheit eine Kreatur oder Geschöpf Gottes sei, und auch nach seiner Auferstehung und Verklärung nun im Himmel eine Kreatur ewig bleibe u. s. w." Beinahe mit denselben Worten wird dieß wiederholt in der Vorrede zum großen Bekenntniß. Werke I. S. 1.

selben hinaus in der evangelischen Gesammtkirche als einer der gefährlichsten Schwärmer betrachtet.[1]) Seine Bücher wurden verboten und verbrannt, den Buchdruckern, sie feil zu bieten, untersagt.[2]) Indessen sammelten sich immer um ihn einige Anhänger, welche sich seiner annahmen, und da er überdem unter dem Adel in Schwaben einige angesehene Verwandte[3]) hatte, auch dem Landgrafen Philipp von Hessen und dem Churfürsten

1) Ein Beispiel, wie verhaßt der Name Schwenkfeldts bei allen orthodoxen Protestanten jener Zeit war, liefert ein Brief von Beza an einen Spanier, Namens Antonius Corranus, der ihm geschrieben, daß er Schwenkfeldts und Crautwaldts Schriften zu lesen wünsche. Beza antwortet darauf: „Et quaeso, cui non immerito sint haec suspecta, quum impurissimi illius Casparis (alterum enim ego ne de nomine quidem novi) libros iis accenses, quibus conscientia aedificetur? Sed et illud cujusmodi est, quod Casparem nominas praeterito cognomento? Nam certe hoc prodit fuisse illum valde probe utrique vestrum cognitum, quoniam nulla est hodie ecclesia, quae non istum ut plane detestabilem execretur.“ Bezae Epistolae Hannov. 1597. ep. 59. p. 208.

2) Er selbst beklagt sich unzählige Mal über diese Bedrückungen, ohne indeß viel damit auszurichten. So verbot der Rath von Nürnberg seine Bücher (Epistol. II. Th. II. S. 751. Will, Beyträge des Antibaptismus S. 125), ebendasselbe geschah vom Rath zu Kempten (Epistol. II. Th. II. S. 894). Er schildert seine Lage in folgenden Worten ergreifend: „Um solches Bekenntniß willen der Glorien Christi, welches mir doch mit der ganzen christlichen Kirche und allen Wahrgläubigen gemein ist, werd' ich jetzt gehaßt und verfolgt. Gott Lob nämlich, daß ich Christum Jesum nach seinen beiden Naturen für den wahren Sohn Gottes halte und mit dem h. Thoma meinen Herrn und Gott bekenne und bezeuge, zu welchem denn wohl hilft, quod nomen meum foetet, quemadmodum scribis, daß ich mich des Gewalts halber der Widersacher nicht genugsam kann verantworten, noch zu gebührlichem Verhör mag kommen, wie sie mir denn alle Audienz versperrt, alle Druckereien verschlossen, auch als die das Ansehn haben, durch ihre Praejudicia und Schmalkaldische unrechte Condemnation mich fast aller Obrigkeit ja schier Jedermann verdächtig gemacht haben, daß ich meine Gründe, wie genugsam wäre, nicht kann an den Tag bringen, sowohl als sie meine Büchlein niendert lassen feil haben weder offenbarlich drucken noch verkaufen haben verboten.“ Epistol. II. Th. I. S. 149.

3) Der Erbmarschall Conrad von Thümen war sein Schwager. Andre unter dem hohen Adel waren ihm nahe befreundet, so Jacob Held von Tiefenau, die Grafen von Helfenstein, die Herren von Gärtringen, Gültlingen und Justingen. Vgl. Heyd III. S. 62, 68 u. 75.

von Brandenburg von einer vortheilhaften Seite bekannt wurde,[1]) so gelang es ihm wenigstens für eine Zeitlang sich vor den Verfolgungen zu sichern. Auch der Herzog Ulrich von Würtemberg gewann durch die Fürsprache jener vornehmen Verwandten und eigene Einsicht in die Schriften Schwenkfeldts eine bessere Meinung von ihm,[2]) so daß während dessen Lebenszeit er in Würtemberg ziemlich unangefochten leben konnte. Anders wurde aber sein Schicksal, als der Herzog Ulrich starb 1550, und sein Nachfolger Christoph, unterstützt durch das auch in Würtemberg neu auflebende Lutherthum eine strengere Beaufsichtigung der Kirche in seinem Lande einführte.[3]) Aehnliches geschah in Schlesien, als der Herzog Friedrich II. von Liegnitz, der bis an sein Lebensende nicht aufhörte, ihm Beweise der Achtung und Freundschaft zu geben, im Jahre 1547 starb. Seine

1) Daß der Landgraf Philipp von Hessen ihm besonders gewogen, und seinerseits dazu beigetragen, die Verfolgung gegen ihn zu hindern, giebt er selbst an, Epistol. II. Th. II. S. 273: „Er hat mir gutes gethan und hätte er nicht einen Riegel für gesteckt, so hätten mich die Prädicanten längst aus Deutschland vertrieben. Das will ihm Gott lassen genießen.“ Von dem Churfürsten von Brandenburg schreibt er, Epistol. II. Th. I. S. 461: „Mir ist das Jahr vom Churf. G. zu Brandenburg Hofe geschrieben, daß Se. Churf. G. meine Bücher gern lesen, auch erkennen und sagen, daß mir die Lutherischen Unrecht thun u. s. w.“ — An Beide hat er mehrere Briefe geschrieben. Vergl. Historische Nachricht von Schwenkfeldt sammt Anzahl seiner Schriften. Prenzlau 1741. S. 153. — Ottii Annales ad a. 1554 et 1559.

2) Vergl. Heyd. a. a. O. S. 74. Er hat nie Befehle gegen Schwenkfeldt gegeben.

3) Der Herzog, auf den besonders Brenz und Andreä Einfluß hatten, nannte ihn nur den „verfluchten Schwenkfeldt.“ Vergl. Heyd a. a. O. S. 74. Im J. 1554 gab er Befehl an seine Beamte, wo sich der Mann im Herzogthum betreten ließe, ihn gefänglich einzuziehen, auch alle seine Freunde, desgleichen die von Adel, die ihn etwa beherbergen würden, bei Hofe anzuzeigen. Vergl. Salig a. a. O. S. 1059. Ein Befehl dieses Inhalts ist gedruckt in Fischlin: Supplem. p. 194. S. Schnurrer Erläuterungen der Würtembergischen Kirchen-, Reformations- und Gelehrtengeschichte Tübing. 179[illegible] [illegible] 158. Schwenkfeldt schrieb wegen dieses Befehls an den Landhofmeister Balth. von Gültlingen, daß er im Herzogthum nicht 10 Personen außer einige vom Adel kenne. Vergl. Epistol. II. Th. II. S. 673.

beiden Söhne, sowohl der Herzog Friedrich III. zu Liegnitz, wie der Herzog Georg zu Brieg, waren gegen Schwenkfeldt sehr eingenommen, und die Verfolgungen gegen seine Anhänger nahmen seit dieser Zeit in Schlesien kein Ende.[1])

Eine neue Wendung zum Schlimmen nahm Schwenkfeldts Schicksal, als er sich, in einer leicht verzeihlichen aber unbesonnenen Täuschung befangen, noch einmal entschloß, mit Luther in Verbindung zu treten, um diesem eine günstige Meinung von seiner Lehre beizubringen. Je mehr Schwenkfeldt, umgeben von Theologen der reformirten Richtung, mit seiner Lehre von der Vergottung des Fleisches Christi dem auch von Luther gerügten Nestorianischen Irrthum der reformirten Kirche von der Person Christi entgegen zu wirken sich bewußt war, desto mehr glaubte er mit gutem Rechte sich der Beistimmung Luthers erfreuen zu dürfen; er kämpfte ja für dasselbe hohe Gut, welches Luther so oft in dem Kampfe gegen die Sacramentirer geltend gemacht hatte, nemlich, für die Herrlichkeit der über alle irdische Beschränktheit erhabenen Menschheit Christi. Wie oft hatte nicht Luther behauptet, daß die Menschheit Christi in die Gottheit aufgenommen sei, und daß dieß eben das Sitzen zur Rechten der Majestät bedeute; wie oft hatte er die lokale Existenz des Leibes Christi im Himmel und die daher genommene Bestreitung der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl für eine fleischliche, niedrige Vorstellung von dem erhöheten Christus ausgegeben! In allen diesen Sätzen erkannte Schwenkfeldt nichts anderes, als seine eigenen Ideen wieder. Sehr begreiflich war es daher, wenn er im gutmüthigen Vertrauen auf das wesentlich gleiche Bestreben und auf den offenen Wahrheitssinn Luthers, noch einmal den Versuch machte, durch eine offene Darlegung seiner wahren Meinung die frühern Vorurtheile gegen ihn zu beseitigen und dem von ihm stets hoch verehrten Manne eine Anerkennung abzunöthigen. So schickte er denn im Jahre 1543

1) Der Herzog Friedrich III. ließ seine Bücher verbrennen. Epistol. II. Th. I. S. 460. Ueber die Stimmung des Herzogs Georg gegen Schw. s. ebend. S. 461. — Historische Nachricht u. s. w. S. 160.

einige Bücher, welche er gegen die Schweizer Theologen herausgegeben, mit Auszügen aus Luthers Schriften, die wesentlich dasselbe enthielten, sammt einem herzlichen freundlichen Brief an Luther, worin er ihn nochmals dringend bat, seine Bücher zu lesen, den Vorwürfen, welche die Schweizer gegen ihn aufgebracht, keinen Glauben zu schenken, sondern sich selbst zu überzeugen, daß er nichts Anderes lehre, als was er selber behaupte.[1]) Wie bitter aber wurde hier Schwenkfeldt getäuscht. Luther nahm diese Sendung nicht allein nicht an, sondern gab dem Boten eine Antwort zurück, die an Heftigkeit und Bitterkeit alles übertraf, was er jemals gegen Schwenkfeldt ausgesprochen.[2]) Um diese Härte zu erklären, muß man sich erinnern,

---

1) Eine besondere Veranlassung glaubte Schwenkfeldt zu diesem Schritt in dem Angriff zu haben, den Luther in der im J. 1543 herausgekommenen Schrift von den letzten Worten David's und in einer Disputation v. J 1539 über ihn ausgesprochen. Die Bücher, die Schw. seinem Schreiben beilegte, waren: „Von der Ganzheit Christi, beide im Leiden und in seiner Herrlichkeit mit Aufdeckung und treuer Warnung an alle Christen sich zu hüten für den wiederholten Nestorianischen Irrthum der Theilung des eingebornen unzertheiligen Sohnes Gottes Jesu Christi unsers Heilandes, so jetzt hin und wieder in Lehre und Büchern auf der Bahn ist." Ferner: „Cassianus von der Menschwerdung des Herrn Christi wider den Nestorianischen Irrthum der Theilung Christi aus dem Latein treulich verteuscht und zur Glorien Christi an Tag gegeben." Vergl. Salig a. a. O. S. 1012. Epistol. II. Th. II. S. 701.

2) Die Worte Luthers sind diese: „Mein Bote, lieber Mensch! Du sollst Deinem Herrn, C. Schwenkfeldt, zur Antwort sagen, daß ich von Dir die Büchlein und den Brief empfangen habe, und wollte Gott, er hörete auf! Denn er hat zuvor in Schlesien ein Feuer angezündet wider das heil. Sacrament, welches noch nicht gelöscht ist, und auf ihm ewiglich brennen wird. Ueber das fähret er zu mit seiner Eutycherey und Creaturlichkeit, macht die Kirchen irre, so ihm doch nichts befohlen, noch gesandt. Und der unsinnige Narr, vom Teufel besessen, versteht nichts, weiß nicht, was er lallet. Will er aber nicht aufhören, so lasse er mich mit seinen Büchlein, die der Teufel aus ihm speyet und scheißet, ungeheiet, und habe ihm dies mein letztlich Urtheil: Increpet Dominus in te Satan, et sit spiritus tuus, qui vocavit te, et cursus tuus, quo curris, et omnes, qui participant tibi, Sacramentarii et Eutychiani tecum, et cum vestris blasphemiis in perditionem, sicut scriptum est: Currebant, et non mittebam eos, loquebantur et nihil mandabam iis." Vergl. Salig III. S. 1013.

daß Luther in der letzten Zeit seines Lebens, aufgeregt durch eine Parthei ihm blind anhängender Theologen, die ihm beständig die ärgsten Dinge über die Sacramentirer zutrugen, und vom Mißtrauen gegen seine eigenen liebsten Freunde erfüllt, in eine maaßlos bittere Stimmung versetzt war, die ihn jede Haltung vergessen ließen. Aber es kam hier noch ein besonderer Umstand hinzu. Für Luther konnte kein Vorwurf empfindlicher sein, als der, daß man seine Lehre vom Sacrament mit dem Eutychianismus in Zusammenhang brachte. Er hatte oft genug von den Schweizer Theologen eben diesen Vorwurf hören müssen, und grade, indem er fühlte, daß damit die verwundbarste Stelle seines Systems getroffen war, suchte er mit der schroffesten Zurückweisung des allgemein des Eutychianismus verdächtigten Schwenkfeldt den ihm selbst gemachten Vorwurf abzuwehren. Er erkannte gleichsam in Schwenkfeldt das verzerrte Gegenbild seiner eigenen Lieblingsvorstellung, und glaubte, wenn er jede Gemeinschaft mit ihm abwies, sich selbst dadurch vor den Consequenzen bewahrt zu haben, in die ihn seine eigene Lehre verwickeln mußte. Etwas Aehnliches ist später in dem Benehmen von **Brentz**, welcher die Vorstellung Luthers von der Majestät der Menschheit Christi mit besonderer Vorliebe ausbildete, wahrzunehmen. Auch an ihn wendete sich Schwenkfeldt wiederholt, erfuhr aber stets eine gleiche Behandlung. Er erklärte, daß er mit einem unsinnigen Schwärmer nichts zu thun haben wolle.[1])

Schwenkfeldt ertrug die Kränkung, die er von Luther erfahren, mit wahrem Edelmuth; er erklärte, daß ihm dieser Lutherische Gruß in dem Kreuze Christi, welches er gern tragen wolle, ein edles Kleinod wäre, welches er vor seinem Richterstuhl niederlegen wolle.[2]) Zwölf Jahre lang blieb die Antwort Luthers verborgen; Schwenkfeldt selbst bewahrte zu viel Pietät gegen den Reformator, dem er, wie er selber gesteht, so Vieles zu danken habe, als daß er selbst zur Veröffentlichung derselben hätte etwas

1) **Salig** S. 1019. **Schnurrer** a. a. D. S. 157. Epistol. II. Th. II. S. 221.

2) **Salig** S. 1014.

beitragen sollen. Aber ein anderer Lutheraner, Matthias Flacius, der sich schon längst Schwenkfeldt zum Gegenstand seiner heftigsten Polemik ausersehen hatte, wußte sich eine Abschrift jener Antwort zu verschaffen, und veröffentlichte diese im Jahre 1555. Daraus entspann sich von Neuem ein bitterer Streit, der von Schwenkfeldt mit einer in jener Zeit seltnen Milde und Sanftmuth geführt wurde.

Die weitere Lebensgeschichte Schwenkfeldts ist nichts weiter als eine fortgesetzte Bekämpfung seiner Person und seiner Lehren von Seiten der protestantischeu und katholischen Theologen und eine unermüdliche Widerlegung von seiner Seite. Da hier im Ganzen immer dieselben Vorwürfe geltend gemacht und dieselben Gegengründe wiederholt wurden, so ist es nicht nöthig, im Einzelnen darauf einzugehen.[1]) Wenn man den Ton der polemischen Schriften jener Zeit kennt, und die Erbitterung erwägt, welche von allen Seiten gegen den unglücklichen Mann gehegt wurde, so wird man leicht abnehmen können, daß die ungerechtesten Beschuldigungen mit den gemeinsten Schimpfwörtern sich hier begegnen.[2]) Es ist aber auch betrübend, wahrzunehmen, wie in jener Zeit des beginnenden protestantischen Kirchenthums die Häupter desselben sich einer maaßlosen Leidenschaftlichkeit hingaben, in welcher nur zu häufig der Eifer für Orthodoxie als der Deckmantel erscheint, unter welchem ein roher Sinn sich der beschämenden Forderungen ernsterer innerlicherer Frömmigkeit zu erwehren sucht. In so fern bieten diese Streitschriften ein trauriges Bild davon dar, wie viel unedle Motive im Fortgang der Reformation sich dieser beigesellten, und wie

1) Das reichhaltigste Material, wenn gleich keinesweges vollständig und wie immer ohne Ordnung vertheilt, enthält Salig.

2) Die Verdrehung des Namens Schwenkfeldt in Stenkfeldt ist nur ein geringes Beispiel davon. Auch hier zeigt sich derselbe das Heilige profanirende und dem Volkswitz Preis gebende Sinn, den später im Streite der Orthodoxen mit den Pietisten die Lutherische Kirche als ihren eigenthümlichen Erbfehler so vorzugsweise in sich ausgebildet hat. Es ist der Bund roher Weltlichkeit mit dem Pochen auf reine Lehre und wahre Kirchlichkeit, der für beide ein schlechtes Zeugniß ablegt.

nung des genannten Geistlichen fand Bedenken dabei, das Abendmahl an so viele Unwürdige in der Gemeinde auszutheilen. Schwenkfeldt bestärkte ihn darin, und ging so weit, ihn sammt dem ihm gleichgesinnten Nachfolger zu bewegen, die Feier des Abendmahls in der Gemeinde gänzlich zu unterlassen; auch die Kindertaufe wurde auf Schwenkfeldts Betrieb eine Zeitlang abgeschafft. Dagegen sammelte sich um den Prediger eine Anzahl Gemeindeglieder, die sich als die wahrhaft Bekehrten von der übrigen Gemeinde aussonderten und dadurch Veranlassung zu mancherlei Zwietracht gaben.[1]) Schwenkfeldt selbst enthielt sich auch des Abendmahls beständig, wie wohl er es nicht grade den Seinigen zu Pflicht machte, ebenso zu handeln.[2])

---

1) Vergl. Röhrich a. a O. II. S. 238.

2) Er nannte dieß Stillstand, und diejenigen, welche ihm darin folgten, Stillständer. Ein Beweis, daß er nicht schlechthin den Genuß des Abendmahls verwarf, ist der in Epistolar I. S. 329 enthaltene Brief, worin es heißt: „Was das Nachtmahl belanget, davon Ihr mir schreibt, daß Ihr jetzt auf dem Palmtag zugangen und hinführo auch gehen wollet, ob Gott will u. s. w., habe ich Alles in Eurem Briefe gelesen. Ihr wisset aber doch, meine liebe Barbel, daß ich es Euch nie gewehret, noch verboten habe, auch keinem Menschen, ich lasse einem Jeden seines Verstandes, Glaubens und Gewissens leben, Ihr sollet mir auch deshalben, ob Gott will, nichts desto unwerther und unlieber sein, und ob Ihr gleich alle Tage ginget, ja, wie ich hoffe, nur lieber und werther, wo Ihr also denn immer frömmer werdet vor den Augen Gottes.“ Für sich selbst entschuldigte er sich damit, daß die rechte Reformation des Sacraments, nämlich die Einführung einer Kirchenzucht, noch nicht eingetreten sei. So ebendas. S. 736: „Dieweil denn solcher Irrthum, Mißbrauch und Unverstand, ja Abgötterei noch für und für in der Kirche währet, ich möchte wohl sagen, sich jetzt im Lutherthum nur mehret, und ein falsch Vertrauen der Gewissen dabei wird aufgerichtet, damit man von der wahren Buße abgeführet; denn sie lehren viel Ablaß, Gnade, Abwaschung der Sünden und die Seeligkeit da holen, so doch deren keines wie öffentlich vor Augen von Niemand allda wird empfunden, so wenig als es Christus je dahin hat zu legen verheißen; weil mir, spreche ich, mein Herr Christus solche Wahrheit zu seiner Glorien sowohl als jetzt gemeldeten schweren langwierigen Irrthum gnädiglich hat offenbart: wie kann ich denn Euch oder Jemand, der mich befraget, mit gutem Gewissen mehr dahin weisen, daß er sich hinführo solchen Irrthums, Mißbrauchs und Abgötterei theilhaftig sollte machen, und dieser Zeit also communiziren? Nicht, daß ich wollte das Sacrament oder des Herrn Nacht-

Auf diese Weise bildete sich durch die Wirksamkeit Schwenkfeldts ein Kreis von ernsten Christen, die ihre eignen Zusammenkünfte hatten, und die sich auch später durch den Namen, Bekenner der Glorie Christi, von den übrigen Christen absonderten. Nichts desto weniger lehnte Schwenkfeldt beständig jede Zumuthung einer von ihm zu stiftenden besondern Kirchengemeinschaft entschieden ab. Er spricht sich darüber folgendermaaßen aus: „Was aber Schwenkfeldianum coetum, wie Ihr's nennt, oder den Zunamen Schwenkfeldisch, damit Etliche jetzt benannt werden, anlanget, weiß ich für's erste von keinem Schwenkfeldiano coetu, wer, oder wo er sei, begehre mir auch keinen Haufen oder Anhang zu machen, sondern weise einig zum Herrn Christo, und daß wir dem sollen anhangen und uns an's Haupt halten.

---

mahls Einsetzung aufheben, das sei ferne, sondern ich sage, weil das Sacrament noch nicht recht reformirt, und des Herrn Christi Nachtmahl nicht nach seinem Sinn, Herz und Willen wird verstanden und gehalten (welches denn genugsam ist zu beweisen), so kann ich eigentlich weder Euch noch auch mir selbst keineswegs allda hinzugehen rathen. Jetzt dieser Zeit, spreche ich, so solcher Irrthum von Gott nun ist offenbaret, bis es werde reformiret, und in einem beständigen in h. Schrift gegründeten seeligen Brauch, der Christo löblich und den Menschen seeliglich ist, wiederkomme; wie denn auch unsere Seeligkeit nicht an dem ist gelegen, sondern Eins ist von nöthen, sagt der Herr zu der Martha, durch welches wir allein seelig müssen werden, nämlich das wahre Erkenntniß Christi und seiner Wohlthat durch den Glauben" Vergl. auch Apologie der Schlesier S. D. 3: „Daß der Dienst des Worts und die Sacramente dem gläubigen Menschen förderlich und nützlich sein." — Ferner: Judicium über Brentzen's Lehre S. 42: „Wo bleibt der Bann, den der Herr Christus so ernstlich hat eingesetzt und befohlen, und daß man einen christlichen Bruder, der sich nach der angedrohten Strafe oder Ermahnung nicht will bessern, soll halten wie einen Heiden oder Zöllner Matth. 18. Ohne welchen Bann keine rechte Kirchenordnung mit Gericht und Gerechtigkeit, ja auch kein recht Nachtmahl in der Gemeinde Gottes kann gehalten werden, welches auch alle Apostel nach dem Befehl des Herrn gehalten haben 1 Cor. 5. u. s. w.? Wo geschieht aber jetzt solcher Befehl des heiligen Geistes? Ja wem soll man's sagen, so man der Kirche etwas hat zu sagen? Das Nachtmahl ist leicht zu halten (wiewohl nicht mit kleiner Gefährlichkeit der Seele sonderlich dieser Zeit), aber der Bann würde mehr Kreuz und Verfolgung bringen; darum bleibt er unterwegen und ist doch vom Herrn Christo sowohl als das Nachtmahl eingesetzt und befohlen.

Aber meinet Ihr die, so meine Bücher gern lesen, Christum einträchtig mit mir preisen, seine Gloria rühmen und bekennen, sich der gesunden reinen Lehre Christi begehren zu halten, nach seiner seligmachenden Erkenntniß eifern, ihrer Seelen Heil mit Furcht und Zittern wirken, auch nach der erkannten Wahrheit sich dem Irrthum nicht mehr theilhaftig machen, deren aber unter allen oben erzählten vier Parteien ohne Zweifel sein mögen, wie wohl ich ihrer noch wenig weiß und kenne, welche aber viel billiger Christianus coetus, weder Schwenkfeldianus sollen genannt werden. Und ist mir nicht lieb, daß Jemand nach mir genannt werde, welches unsere Widersacher, die Widersprecher der Glorie Christi auf uns erdichtet haben."[1])

Wenn man in dieser Weise sich die Wirksamkeit Schwenkfeldts in jener Zeit vergegenwärtigt, so wird man unwillkürlich an einen Mann erinnert, der in seinen Bestrebungen wie in der ganzen Stellung zu seiner Zeit große Verwandtschaft mit ihm bekundet; das ist Spener. Schwenkfeldt ist in der That als Vorläufer Speners zu betrachten. Freilich fehlt diesem bei seiner überwiegenden Richtung auf praktisches Christenthum der lebendige Mittelpunkt einer eigenthümlichen Lehre, wie ihn Schwenkfeldt in seiner Idee von der verklärten Menschheit Christi besaß, überhaupt tritt die Beziehung auf die Person Christi in Spener zurück. Nur um so mehr gleichen sich aber beide in der Werthschätzung des lebendigen Herzenschristenthums und der Zurückstellung der äußern Formen des Kirchenthums. Von Schwenkfeldt an, und durch ihn vorzugsweise begründet, beginnt das Conventikelwesen trotz aller Verfolgung als ein bleibendes Element religiöser Volkserbauung in die evangelische Kirche Deutschlands sich einzubürgern,[2]) und es ist bekannt, wie Spener grade

1) S. Epistol. II. Th. II. S. 571.

2) Es ist bemerkenswerth, daß die erste Verordnung, die in der evangelischen Kirche gegen das Conventikelwesen getroffen wurde, nämlich die Würtembergische vom J. 1535, vornehmlich durch Schwenkfeldts Wirksamkeit hervorgerufen war. Vergl. Heyd II. S. 65. Auch möchte sich das Vorhandensein von dergleichen Tendenzen grade in Würtemberg durch Schw.'s Aufenthalt daselbst erklären.

von diesen kleinern Kreisen aus, in denen die persönliche Berührung die Erbauung kräftiger und eindringlicher macht, die Belebung der Kirche im Ganzen zu erreichen hoffte. Am meisten aber begegnen sich beide Männer in dem gleichen Schicksal, das sie erfahren. Kam bei Schwenkfeldt noch hinzu, daß er durch eine eigenthümliche Lehre der protestantischen Orthodoxie Anstoß gab, so entging doch auch Spener nicht den Verdächtigungen wegen wesentlicher Abweichungen vom Prinzip der lutherischen Kirche. Niemand, der vorurtheilsfrei den Entwicklungsgang der lutherischen Kirche verfolgt, wird verkennen können, daß diese Beschuldigungen allerdings sehr wohl begründet waren. Denn auch der Pietismus giebt den äußern Gnadenmitteln nicht die Stellung, die er in der orthodoxen Lehre der Kirche hat; sie selbst hatte ja eben im Gegensatz gegen Erscheinungen, wie Schwenkfeldt, den Kampf schon in sich durchgearbeitet, zu dem der Pietismus sie von neuem aufforderte, und eben als das Resultat dieses Kampfes war jene Ueberschätzung dessen Vorschein gekommen, was nicht an und für sich, sondern nur als Mittel zu einem von ihm selbst verschiedenen Zwecke Werth hat. Der Pietismus konnte wohl Manchem als Restitution der ursprünglichen Grundprinzipien der Reformation erscheinen, er war es aber nur insofern, als dabei von demjenigen Bildungsprozeß abgesehen wird, den die Kirche im Gegensatz gegen die sich ihr aufdrängende Mystik schon durchgemacht hatte, und der eben darin bestand, daß sie aus der Welt der Innerlichkeit in die der Aeußerlichkeit hinausgeworfen wurde. So zeigt sich an dem Bilde dieser beiden Männer eine Bestätigung der auch sonst einleuchtenden Wahrheit, daß der Pietismus von Spener nichts anderes ist, als eine eigenthümliche Formation der protestantischen Mystik. [1])

---

1) Vergleicht man den Charakter der in beiden Streitepochen hervortretenden Persönlichkeiten, welche die Sache der Orthodoxie verfochten, so möchte sich ein unpartheiischer Urtheilsspruch wohl zu Gunsten der spätern Vorkämpfer der Orthodoxie entscheiden. Wenigstens erscheinen Männer wie Heßhus, Marbach, Specker, Rabus u. A. von Motiven innerer Frömmigkeit nicht minder entblößt, als die Häupter der Wittenberger Schule

Das spätere Leben Schwenkfeldts, besonders seit der Zeit, als nach der Beseitigung der Interimsstreitigkeiten die protestantische Kirche sich im Sinne einer strengen Orthodoxie zu consolidiren suchte, wurde durch die heftigsten Verfolgungen ausgefüllt. Den Streitschriften der Theologen folgten wiederholte Verdammungen in öffentlichen Versammlungen protestantischer Stände, so die zu Naumburg 1554, zu Nürnberg 1555, zu Braunschweig 1556, zu Regensburg 1557 und zu Frankfurt 1558.[1]) Der Herzog von Würtemberg, Christoph, war vor allen darin thätig; er ließ im Jahre 1554 ein strenges Edikt gegen Schwenkfeldt veröffentlichen, in welchem er ihn selbst und seine Anhänger mit Gefangenschaft bedrohete, und den Verkauf seiner Bücher untersagte. Schwenkfeldt sah sich dadurch genöthigt, ins Geheim bei Freunden, deren er eine nicht geringe Zahl besaß, seinen Aufenthalt zu nehmen.[2]) Doch noch härter wurde sein Schicksal, als ein neues Edikt im J. 1558 gegen Schwenkfeldt und alle Wiedertäufer von der Würtembergischen Regierung gegen ihn ausging, welches dieselben mit den härtesten Strafen bedrohete.[3]) Zwar unterließ Schwenkfeldt nicht, hiegegen eine Protestation in einer mit vieler Mäßigung abgefaßten Schrift zu veröffentlichen; es ward indessen dadurch in seinem Schicksale wenig geändert. Mitten unter diesen Verfolgungen bewährte der arme verkannte Mann nicht allein den milden und versöhnlichen Sinn, der ihn bisher ausgezeichnet hatte, sondern er suchte auch daraus beständig Förderung für seine eigene Heiligung zu ziehen. So sagte er schon im Jahre

---

zur Zeit Speners. Jedenfalls aber ist ein Val. E. Löscher eine viel edlere Natur als Joh. Jac. Andreä.

1) Vergl. Schlüsselburg catalog. haeretic. lib. X. p. 106. Epist. II. Th. II. S. 957.

2) Bei den Briefen aus dieser Zeit ist deshalb alle Bezeichnung des Orts, wo sie geschrieben, weggelassen. In einem Briefe v. J. 1555 (Epist. II. Th. II. S. 455) entschuldigt er sich, daß er nicht sobald habe antworten können, weil er sich nicht an einem Orte aufhalte. Ueber das angeführte Edikt des Herzogs vergl. Epistol. II. Th. II. S. 764.

2) Vergl. Schnurrer a. a. O. S. 256.

1531 in einem Briefe, mit Bezug auf die Anfeindungen, die er erfahren hatte: „Für meine Person danke ich dem allmächtigen Gott durch meinen Herrn Jesum Christum, daß er mich mit solchem heiligen Zank, nemlich um den rechten Verstand und Brauch seiner Sacramente und seines Erkenntniß zu bekümmern hat angefochten. Was mir auch solcher seeliger Zank und Unfriede Nutzen gebracht, lasse ich mir so lieb sein, daß ich keinen Frieden solchem kann vergleichen; denn damit komm ich immer näher zu Christo und zum Grunde göttlicher Wahrheit. — Da will ich Gott bitten, er wolle mich davor behüten, daß ich nicht ein solcher Zanker, der mit Gott zanket, wider welchen doch Niemand nichts wird vermögen, am Tage des Herrn befunden werde; wie ich auch Gottlob mein Leben lang kein Zanker noch Hadermann gewesen, so will ich mich in meinen alten Tagen auch noch dafür hüten. — Göttlicher Wahrheit werde ich, so viel an mir ist, so viel Gott Gnade verleiht, und wenn es sein soll, nichts vergeben; ich werde auch Niemanden zu Gefallen dies oder das halten oder unterschreiben. Unters Joch komm ich, wills Gott! nicht wieder; ich will aber in der Freiheit stehen, damit mich Christus befreiet hat, es sei gleich bei den Lutherischen, Päbstischen, Zwinglischen, Täufern und Andern, und will Alles prüfen, was gut ist, behalten mittelst der Gnade Gottes, und will eben dieselbe Gnade zu Hülfe nehmen, und mit mir selbst, das ist, mit meinem Fleische zanken; ob man mich dann einen Zanker, das ist einen Widersprecher der Sünde, des Bösen, der Irrung, der Unwahrheit heißet, soll mir, hoffe ich, ja nicht Unrecht geschehen; alles Uebrige aber sei Gott dem Herrn befohlen.“ [1]) Während so in der großen Welt sein Name verkannt, ja mit Abscheu genannt wurde, erfuhr er reichlichen Ersatz dafür in der Freundschaft mit einigen, ihm besonders nahe gestellten Personen. [2]) In ihrem Umgang und Briefwechsel

---

1) Epistol. II. Th. II. S. 306.

2) Er suchte sie auf unter Katholiken, Protestanten und Wiedertäufern. Unter den letzteren schlossen sich manche ihm enger an, wiewohl er nicht

erquickte er sich, wenn ihn der Blick auf den öden Streit in der Welt niederschlug. Zu gleicher Zeit suchte er bei den Armen, Verlassenen, Wittwen und Waisen durch Wohlthun und christliche Liebesbeweise sich eine zwar geringe, aber oft mit Dank erkannte Wirksamkeit zu verschaffen. Er spricht sich selbst darüber folgendermaßen aus:[1]) „Wie kann auch ein solches Herz, das sich dem Herrn Christo ergeben, dieser bösen Welt Murmeln oder Ansehn bewegen, daß es darum wollte vom Guten lassen, ja etwas unterlassen, das Gott wohlgefällig und seiner Gnade eigen ist, in welchem ich gleich wohl auch nicht des Herrn Gnade soll vergessen, sondern ihm Lob und Dank will sagen, daß er mir einen solchen Sinn gegeben, die niederträchtigen Wittwen und Waisen um meines Herrn willen zu besuchen und die Häuser derer, die da groß wollen sein, nicht zu achten. Drum, wo ich mir selber hätte wollen leben, und von Menschen hochgeachtet werden, so hätte ich wohl können daheim bleiben, oder ja nicht in niedrige Häuser, wie es die Welt achtet, eingehen; hätte mich fein als einen Menschen, der nimmer ausging, und sich den Leuten nicht gemein machte, sondern ein eigen, ja, ein pharisäisch Leben führte, also loben lassen. Wo wäre aber die edle Frucht geblieben, die ich Gottlob nicht allein in Dir, sondern in all den Deinen sehe herfür sprießen? Wie hätte ich auch mit meinem Stillsitzen alle Wege meinem Meister Christo können nachschlagen? Der hin und wieder um der Menschen Seligkeit willen umgelaufen, sich auch am allerliebsten zu den Niedrigen, Gutherzigen gehalten, auf daß er ihnen dienen möchte zu dem Reiche Gottes." Und so war er auch weit entfernt, sich selbst für einen erleuchteten Propheten zu halten; er spricht sich darüber in einem Briefe an den Landgrafen Philipp von Hessen in folgenden schönen Worten aus: „Für das erste, gnädiger Fürst und Herr, muß ich Ew. F. G. anzeigen, daß ich mich für keinen hochgelehrten Propheten oder Rabbi ausgebe,

unterläßt, auf ihre Irrthümer aufmerksam zu machen. Vergl. Werke I. S. 371. 375. Epist. II. Th. II. S. 585 u. a.

1) S. Epist. I. S. 364.

der dieß oder jenes reformiren wollte, sollte oder möchte; Gott hat mir noch nichts deshalb befohlen, so bin ich mir meiner Schwachheit, Mangels und Unvollkommenheit selbst nicht unbewußt, der Herr wolle es bessern; weiß mich für nichts Höheres zu halten, denn für einen armen Schüler unseres Herrn und Meisters, Jesu Christi, durch welchen ich aus der Finsterniß zum Licht berufen bin, hoffe, daß ich mittelst seiner Gnade ein Christ sei und glaube, daß mir meine Sünden vergeben sein. Das ist der Trost meines Herzens." [1]) Endlich, nachdem er das Alter von 72 Jahren erreicht hatte, ward er durch einen sanften Tod allen weitern Verfolgungen enthoben; er starb den 10. December 1562 in Ulm, bei einem ihm dort befreundeten Manne, dem Doctor Streicher. [2]) Die zahlreichen Schriften Schwenkfeldts [3]) wurden bald das Band einer sich um ihn sammelnden

---

1) S. Epist. II. Th. II. S. 681.

2) Das Jahr seines Todes wird verschieden angegeben. Die meisten Schriftsteller des 17. Jahrhunderts geben 1561 als sein Todesjahr an, so Scultetus, Sommersberg, Buchholzer, Thebesius, Otlius und Andere. Eben dasselbe bezeugt auch ein Zusatz zu einem im Manuscripte auf der Wolfenbüttler Bibliothek vorhandnen Brief Schwenkfeldts. Vergl. Salig a. a. O. S. 1112. Dagegen hat das Büchlein: „Ausführliche Erzählung der Endschaft und Auflösung des theuren Mannes Gottes C. Schwenkfeldts von Ossig" (abgedruckt bei Arnold Kirchen- und Ketzerhistorie I. S. 1277 und in der „kurzen Lebensbeschreibung des hoch von Gott begnadeten und gelehrten Mannes Caspar Schwenkfeldts" — gedruckt im J. 1697) das Jahr 1562 als sein Todesjahr angegeben. „Die Erläuterung für Herr Caspar Schwenkfeldt und die Zugethanen seiner Lehre. — Breslau und Leipzig 1771" S. 12 vermuthet, daß dieß ein Druckfehler sei, und 1561 heißen müsse. Indeß spricht doch dafür ein unter den Sendschreiben Epist. II. Th. II. S. 269 u. s. w. abgedruckter Brief an Lenhardt H., der zwar selbst ohne Jahreszahl ist, aber die Notiz enthält, daß er (Schw.) vor 7 Jahren die Schrift zur Vertheidigung gegen Luthers Malediktion herausgegeben. Da nun bekannt ist, daß diese im J. 1555 erschien, so folgt, daß jener Brief im J. 1562 geschrieben ist, also damals Schwenkfeldt noch lebte. Vergl. Schnurrer a. a. O. S. 257.

3) Die unglaubliche Schreibfertigkeit des Mannes erweckte schon bei seinen Zeitgenossen den Verdacht, daß er die vielen Schriften nicht alle selbst geschrieben, sondern sich fremder Hülfe bedient habe. Er selbst bestreitet dieß aber aufs bestimmteste. „Daß Ihr schreibt, man wolle bei Euch nicht glau-

und nach seinem Namen nennenden Schaar von Anhängern. Man sammelte sie [1]) und ließ auch mehrere derselben in öftern Auflagen wieder aufleben. Seine Anhänger waren zerstreut durch ganz Deutschland; vornehmlich aber fanden sie sich in Schwaben und Schlesien zusammen.[2]) In letzterm Lande bildeten sie eine

den, daß C. Schwenkfeldt die Bücher, so unter seinem Namen ausgangen, alle gemacht habe, kommt vielleicht daher, daß ihn Philippus centimanum nennt, als ob er viel Gehülfen habe. Nun mag ich Euch in ganzer Wahrheit zum Preis der Gnaden Gottes sagen, das sollt Ihr mir glauben, daß er sie allein mit Hülfe des Herrn Christi gemacht und gar keines Menschen Hülfe dazu gebraucht. Das weiß ich, bezeuge es für Gott in der Wahrheit; denn er mir nicht unbekannt, sondern von 20 Jahren her ganz bekannt gewesen. Ich weiß auch, daß er noch viel geschriebene Bücher hat, die nicht sind in Druck kommen, wie ihm denn der Druck von den Lutherischen überall wird verstöret." Epistol. II. Th. II. S 504.

1) Die Sammlung ist indeß nicht vollständig zu Stande gekommen. Es sind nur 4 Foliobände erschienen. Der erste Theil hat den Titel: „Der erste Theil der Christlichen Orthodoxischen Bücher und schrifften des Edlen, theuren, von Gott hoch begnadeten und gottseeligen Mannes, Caspar Schwenckfeldts vom Haus Ossing, Welche vom XXIIII. Jahr an biß auff das LXII. zum preise Gottes des Vatters, Sones und H. Geists, zur Erbawung der allgemeinen Christlichen Kirchen und derselbigen gliedern zu nutz und gut', one schmehen, lestern und Injurien auß gnediger Schickung und offenbarung Gottes, auch göttlichen Beruff, von ihm selbs beschrieben, und ans licht gegeben sind. Jetzt aber durch die Mitbekenner und Liebhaber der glorien und Warheit Jesu Christi trewlich zusammen getragen und in folgende Ordnung gebracht. Anno MDLXIIII." Dieser Theil enthält seine Hauptschriften, die die Darstellung seiner Lehre positiv geben, d. h. also mit Ausschluß der Streitschriften. Die 3 folgenden Foliobände enthalten Missive oder Sendbriefe, der erste die erbaulichen Inhalts, der zweite die gegen die Päpstischen, der dritte die gegen die Lutherischen. Ein vierter und fünfter Band, der die gegen die Zwinglischen und Wiedertäufer gerichteten enthalten sollte, ist nicht erschienen. Wollte man alle seine Schriften sammeln, so würden 4 Folianten zu den vorhandenen kaum hinreichen. — Die von Salig im Auszug mitgetheilten Manuscripte von Schwenkfeldts Briefen, die sich auf der Wolfenbüttler Bibliothek befinden, verdienten übrigens wohl einen vollständigen Abdruck, denn sie enthalten manche Spezialitäten aus der Reformationszeit, die sonst nicht bekannt sind.

2) Vergl. Verlegung der kurzen Antwort des Schwenkfeldt durch Matth. Flacium. 1554 S. C. 4. — Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie I. S. 849. — Epistol. II. Th. I. S. 101 und 147. — Sauberti epist. Ph. Melanthonis lib. IV. p. 168. — G. G. Zeltneri de Paulli Lautensack fana-

eigne Secte, die, später von den Jesuiten heftig verfolgt,[1]) nach Sachsen auswanderten, und als sie auch hier, trotz des Schutzes, den ihnen der Graf Zinzendorf angedeihen ließ, keinen sichern Aufenthaltsort fanden, wanderten sie nach Holland, England und zuletzt nach Nordamerika aus, woselbst sie sich bis auf den heutigen Tag in geringer Anzahl erhalten haben.[2]) Das Urtheil über Schwenkfeldt wurde zwar, besonders seitdem Speners Schule auf die erbauliche Kraft seiner Schriften aufmerksam geworden war, bei manchem unbefangenen Theologen milder. Doch da schon die Concordienformel eine zum Theil auf erdichteten Angaben ruhende Verdammung seiner Irrthümer enthielt,[3]) so galt es für ein

---

tici Norimbergensis fatis et placitis Schediasma historico-theolog. Altdorf 1716. p. 22. — Acta historico-ecclesiast. IX. p. 733.

1) Hensel: Protestantische Geschichte der Gemeinden in Schlesien. S. 327, 407, 533, 677. — Fortgesetzte Sammlung v. alten und neuen theol. Sachen 1721. S. 282 und 494.

2) Vergl. Cranz Neue Brüderhistorie III. S. 220. — Büding. Sammlungen III. S. 309—12. — Spangenberg's Leben von Risler S. 134 und 150. — Erläuterung für Herrn C. Schwenkfeldt und die Zugethanen seiner Lehre — Breslau und Leipzig 1771. Anhang S. 450. — Dankbare Erinnerung an die Gemeinde der Schwenkfelder zu Philadelphia in Nordamerika. Görlitz 1816.

3) Bei der leidenschaftlichen Polemik, welche in diesem Buche gegen Alles, was der Schwärmerei ähnlich war, herrscht, ist es nicht zu verwundern, daß ein gerechtes und unpartheiisches Urtheil über Schwenkfeldt darin vermißt wird. Aber daß ihm eine Lehre angedichtet wurde, wovon sich nicht die geringste Spur in seinen Schriften findet, ja, gegen die er, seitdem Flacius sie gegen ihn aufgebracht, beständig protestirt hat, war kaum zu erwarten, und ist wohl nur aus dem Einfluß von Jakob Andreä zu erklären, der, als persönlicher Gegner Schwenkfeldts, die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen wollte, den Namen seines Feindes auch bei den Nachkommen in ein verhaßtes Licht zu setzen. Die übrigen Mitverfasser der Concordienformel haben schwerlich eine Zeile seiner Schriften gelesen, stimmten aber leicht in die Verdammung ein, da sie einmal hergebracht war und durch Luthers Autorität sanctionirt schien. Jene Beschuldigung betrifft die Behauptung, daß der wiedergeborne Mensch das Gesetz Gottes in diesem Leben vollkommen beobachten und erfüllen könne (Formula concordiae, Epit. XII. errores Schwenkfeldianorum ed. Hase p. 626 und 829). An unzähligen Stellen seiner Schriften hat er das Gegentheil davon gelehrt, und selbst Johann Wigand in seinem ausführlichen Buch, de Schwenkfeldismo,

Kennzeichen lutherischer Orthodoxie über Schwenkfeldt den Stab zu brechen. Der Streit der Pietisten mit den Orthodoxen er-

---

Lipsiae 1587, der alles zusammenhäuft, was gegen Schwenkfelds Lehre vom orthodoxen Standpunkt aus zu sagen war, hat ihm diesen Vorwurf nicht gemacht. Wir führen einige Stellen aus seinen Schriften zum Belege des Gesagten an. In der Schrift: Vom Worte Gottes, daß kein ander Wort Gottes sei, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes, Jesus Christus, heißt es S. 108 b: „Zum Dritten, daß ich vom Gesetze Gottes und Haltung seiner Gebote, als ein loser und arger Papist und Sophist lehre, ob ich wohl nicht allein mit der h. Schrift vieler unzählichen Sprüchen, sondern auch mit den alten Lehrern Augustin, Hieronymus u. s. w. bewähre, daß Gott nicht unmögliche Ding hat geboten und daß die rechten Christen durch Christum in seinem Geiste Gottes Gebot können halten, auch gehalten haben; Illyricus dichtet dagegen, als ob ich geschrieben habe vollkommlich, welches Wort man in meinem Buche nicht wird finden." Ebendas. p. 138 b: „Ich glaub und weiß, daß (wie ich auch nie anders gehalten und geschrieben habe) allein einer ist, der den Willen Gottes vollkommlich, ganz und allein aller Ding gethan und das Gesetz mit vollkommener Liebe Gottes und des Nächsten hat erfüllet. Er hat auch seine Feinde über alles und mehr denn sich selbst geliebet, also, daß er sich um unsertwillen, da wir noch Feinde waren, in bittern Tod gegeben und ein Opfer Gottes zum Geruch der Süßigkeit ist worden; dieser ist uns fürgesetzt, an den sollen wir uns halten, daß er uns in Willen Gottes und Haltung seiner Gebote durch seinen Geist führe, Kraft und Gnade dazu gebe, und alles, was daran mangelt oder fehlt, aus seiner Genugthuung erfülle und ersetze; denn er ist unser ganzer Heiland und Seligmacher geworden, ja er will selbst die Erfüllung der Gebote Gottes in den gläubigen Herzen wirken. Daß wir aber drum nicht Vergebung der Sünden, noch des Vaterunsers bedürfen, ist nichts geredet, weil kein Mensch auf Erden so gerecht ist, daß er nicht auch etwa sündige, Predig. 7, wie auch der Prophet im Psalm von den Heiligen Gottes schreibt, daß sie für ihre Uebertretung und Sünd zu rechter Zeit beten und bitten; denn ob sie wohl den Willen Gottes nach dem neuen inwendigen Menschen, nach welchem sie heilig und gerecht sind, mit Lust vollbringen, thun und lieben, so sündigen sie doch in Vielem, wie St. Jakobi sagt, nach dem anhangenden alten Menschen oder Fleisch, deshalb sie billig täglich, vergieb uns unsere Schuld, beten und bitten" u. s. w. Ferner Epistolar I. S. 379: „Ohne Sünd leben wir vor Gott nimmer; wenn er mit uns wollte zu Gericht gehen, es scheine auch gleich vor den Menschen so heilig, als es wolle. Aber Christus ist unsere Gerechtigkeit in unserm Herzen, um welches willen alles andere wird zugedeckt, das glauben wir, deß trösten wir uns, ja deß erfreut sich unser Herz, daß so oft wir mit Glauben an seine Genugthuung denken, unsere Gewissen ruhig und gestillet werden." Ebenso gegen die Wiedertäufer, ebendas. S. 823 b

neuerte auch hierin den alten Zwiespalt, den die Lutherische Kirche in sich barg,[1]) indem die Orthodoxen sehr wohl erkann-

---

und S. 824: „Etliche reden oder schreiben vom neuen Menschen nach seiner ganzen Ausführung, wie es vor Gott und dort in Ewigkeit mit ihm stehen wird, welches sie in diese Zeit ziehen und der Grade seines Gewächses nicht wahrnehmen, sowohl als sie auch von der Wiedergeburt also denken und nicht sehen, daß die Gläubigen oder Gerechten erst in der Auferstehung der Todten vollkommen wiedergeboren werden." Ferner tadelt er diejenigen stark, welche mit Berufung auf die Prädestinationslehre die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes behaupten. S. 826: „Wer da lehret und beständig darauf verharret, daß ein Christgläubiger, d. i. einer, der den Anfang des Glaubens und der göttlichen Gerechtigkeit aus Gnaden hat empfangen, nicht könne wieder abfallen, oder daß Gott einen begnadigten Menschen nicht seine verliehenen Gaben wieder möge (wenn er sich ungebührlich hält) nehmen, der greift Gott in sein Gericht, bindet ihn an seine Gaben, versteht sich nichts oder wenig auf die Seeligkeit des Menschen, führet Vermessenheit ein und giebt Ursach zu fleischlicher Sicherheit, er schwächt den christlichen Streit und lehret dem Predigtamt zum Nachtheil" u. s. w. Vergl. ebendas. S. 219 Werke I. von der Sünde und Gnade, Adam und Christo S. 469. — Vom christlichen Streit und Ritterschaft S. 766. — Wie wenig gewissenhaft man überhaupt damals in der Polemik gegen Andersdenkende und namentlich gegen Schwärmer verfuhr, davon sind demjenigen, der die Streitschriften dieser Zeit aus eigner Anschauung kennt, zahlreiche Beweise zur Hand. Auch Schwenkfeldt hatte wohl Recht, wenn er klagt: „Wenn man sie drum zur Rede stellt und fragt, ob sie C. Schwenkfeldts Bücher haben gelesen? so sagen sie nein, sondern daß sie es von Andern also haben gehört. Ist aber das nicht ein unchristlich, verkehrt Ding, sonderlich von Prädikanten, die für Andere Gottes Diener sein wollen, auf falsche Angaben einen ausschreiben, schmähen, lästern und verleumden." Vom Lehramt des N. T. S. C. 2. — Und Epist. II. Th. II. S. 213: „Wenn man C. Schwenkfeldt wollte verdammen, wie Etliche achten, so wäre es ja billig, daß man seine Bücher vorher lese. Vielleicht würde der Herr Christus Gnade geben, daß die Sache besser würde, es heißt ja: audiatur et altera pars. — Vergl. Schlüsselburgs Catalogus haeretic. lib. X.

1) Gerber in seiner Historie der Wiedergebornen in Sachsen. Dresden 1726. IV. S. 266 stellte Schwenkfeldt als Exempel eines gottseligen Mannes dar, erfuhr aber darüber in den Unschuld. Nachrichten v. J. 1727 S. 1004—1023 einen scharfen Tadel. S. die nöthige Vertheidigung dieser Historie wider die unfreundliche Censur derer Herren Sammler Altes und Neues. Zweiter Anhang zu der Historie der Wiedergeb. in Sachsen. Leipzig und Dresden 1729. S. 53. — Wie G. Arnold über Schwenkfeldt urtheilt, läßt sich aus seiner allgemeinen Tendenz leicht abnehmen.

ten, wie in Spener und seinem Pietismus das in Schwenkfeldt verworfene Prinzip der Mystik wieder aufgelebt sei.[1])

Schwenkfeldts Lehre in voller Bestimmtheit darzustellen, hat nicht geringe Schwierigkeit. Wie er selber keinen Sinn hatte für systematische Ordnung seiner Gedanken, so trug die besondere Art seiner Schriftstellerei noch mehr dazu bei, diesen Mangel zu verstärken. Mitten hineingestellt in den Kampf jener Zeit waren alle seine Schriften mehr oder weniger Gelegenheitsschriften, und namentlich diejenigen unter ihnen, welche als Widerlegung ungerechter Beschuldigungen auf eine besonnene und correkte Darstellung hätten Anspruch machen können, sind viel zu schnell und in der Eile geschrieben, als daß sie den angegebenen Anforderungen genügen konnten. Die ungeheure Schreibfertigkeit Schwenkfeldts, die schon damals auffiel,[2]) verhinderte eine gründliche und besonnene Darstellung seiner Lehren. Dazu kam, daß Schwenkfeldt zu sehr in den allgemeinen mystischen Principien lebte, als daß er zu besonnener Unterscheidung der einzelnen Stufen und bestimmter Begriffe fortgeschritten wäre.[3]) In die-

1) Es war kein ungerechter Vorwurf, wenn Val. Ernst Löscher in der Dissertation: Schwenkfeldismus in Pietismo renatus Wittenb. 1708 auf den Zusammenhang der Schwenkfeldischen und pietistischen Geistesrichtung aufmerksam machte.

2) Melanchthon nannte ihn, wie oben bemerkt, einen centimanus.

3) Daher kam es auch, daß seine Darstellung neben einer unerträglichen Breite an dem Mangel bestimmter Begriffsbestimmungen leidet, wogegen die scholastisch geübte und in vielfachen Streitigkeiten an präcisem Ausdruck gewöhnte Theologie seiner Gegner vortheilhaft absticht. Grade dieser Gegensatz steigerte aber seinen Widerwillen gegen die Aristotelische, durch Philosophie verderbte Weisheit der protestantischen Theologen, und wenn er diesen dann Mangel an geistlicher Unterscheidung Schuld gab, so war es nicht zu verwundern, wenn sie ihrerseits jenen Fehler an ihm mit desto größerer Heftigkeit rügten. Flacius giebt eine zwar übertriebene, aber im Ganzen nicht unrichtige Schilderung von Schwenkfeldts Darstellungsweise in seiner „Verlegung der kurzen Antwort des Schwenkfeldt 1554" S. A. 2 und C. 3, die folgendermaßen lautet: „Es giebt der Stenkfeldt dem frommen Luther oft sehr greulich schuld, daß es ihm am meisten an einem geistlichen Unterscheide und Verstande habe gemangelt, er habe viel Dings nicht recht unterscheidet, desgleichen saget er von mir auch, ich sei

ser Beziehung steht er weit zurück hinter den Mystikern des Mittelalters, die mit eben so viel Klarheit als Tiefe ihre Prinzipien zu entwickeln wußten. Die vorherrschende Richtung auf Reflexion, welche das Reformationszeitalter auszeichnete, und vornehmlich dazu beitrug, die Reinheit der Lehre zum obersten Gesetz aller ethischen Ansprüche des Christenthums zu machen, führte es mit sich, daß die ihr entgegengesetzte Richtung auf Innerlichkeit nur in der allgemeinen Behauptung ihrer selbst stehen blieb. Sie war gleichsam genöthigt, wenn sie zum Leben kommen wollte, sich jeden Augenblick ihr Gebiet von Neuem zu erobern, das heißt also, beständig gegen die mit der ganzen Macht verständiger Reflexion eindringenden Anforderungen der Objektivität sich auf sich selbst zurückzuziehen. Das starre Netz äußerer Kirchlichkeit, welches sich nach einem naturgemäßen Gesetz, je mehr das ursprüngliche evangelische Leben erkaltete, aus den leisen Ansätzen, die sich schon in den früheren Schriften Luthers finden, zu bilden und der ganzen Frömmigkeit einen gesetzlichen Charakter zu geben anfing, suchte die Mystik ihrerseits wiederum aufzulösen, und so konnte sie nicht anders, als immer wieder auf die allgemeinen Behauptungen eines Unterschiedes und Gegensatzes zwischen äußern kirchlichen Mitteln und innern Gnadenwirkungen zurückgehen. Schwenkfeldt selbst befand sich ganz und

---

ein Sewkoch, der da alles rips raps durch einander menge oder verwirre. Was ist er aber für ein toller Heiliger, dem das Wort Gottes das Wesen Gottes selbst ist, das Evangelium ist ihm das Wesen Gottes, der Glaube ist ihm das Wesen Gottes, unsere Erneuerung ist ihm das Wesen Gottes, unsere Gerechtigkeit für Gott ist ihm das Wesen Gottes, alle Gaben des h. Geistes sind ihm das Wesen Gottes. — Ist's nun alles das Wesen Gottes, warum sondert sie denn und unterscheidet der h. Geist in der h. Schrift mit ihren eignen Namen und so vielen und mancherlei Unterschied abe und von einander, und machet die Leute so irre? Aber der Stenkfeldt ist selbst ein toller und thörichter Schwärmer, der da aus der ganzen Gottseeligkeit und christlichen Lehre ein greuliches Chaos oder Verwirrung macht, nicht wie ein Sewkoch, sondern als ein rechter überteuflischer Schwätmer alles in einander kochet, breuet, menget, verwirret und verfinstert, daß man endlich aller Erkenntniß und Unterscheid von Gott und der göttlichen Dinge gänzlich beraubt wird.

gar in dieser Richtung befangen; daß er aber darin nicht aufging, haben wir schon früher angedeutet. Will man nun die eigenthümlichen Lehren Schwenkfeldts im Zusammenhange seiner Zeit verstehen, so muß man ein Doppeltes unterscheiden. Zuerst nemlich ist die negative Seite seiner Bestrebung ins Auge zu fassen, und hier hat er vor Allem die Wirksamkeit der äußern Gnadenmittel, des öffentlichen Predigtamtes, des Gebrauchs der Sacramente und kirchlicher Uebungen bestritten; im Gegensatz gegen alle diese Vermittelungen hebt er die unmittelbare Wirksamkeit Gottes an der Seele des Menschen hervor. Sodann ist das positive Element, wodurch sich Schwenkfeldt von andern Erscheinungen ähnlicher Art unterscheidet, nemlich seine Lehre von der Vergottung des Fleisches Christi, hervorzuheben, und die Art, wie sie in ihm im Zusammenhang mit den Sacramentsstreitigkeiten entstand, und wie er sie im Gegensatz gegen die Anfeindungen von verschiedenen Seiten vertheidigt, ins Auge zu fassen.

Schwenkfeldt zeigt sich als echter Mystiker darin, daß er die innere Erfahrung des göttlichen Lebens zum Mittelpunkt des christlichen Lebens macht. Das geistliche Fühlen galt ihm als das eigentliche Kennzeichen für das Vorhandensein des Glaubens. Dieß tritt, wie schon erwähnt, zunächst hervor in einer Bestreitung der Wirksamkeit der äußern Vermittlungen, welche dazu dienen, den innern Glauben zu erzeugen. Hinreichende Veranlassung zu diesem Extrem bot ihm die entgegengesetzte Verirrung dar, die sich besonders auf lutherischer Seite in entschiedener Ableugnung aller individueller Glaubenserfahrung zeigte. So sagt er von den Lutheranern seiner Zeit: „Sie verwerfen das geistliche Fühlen und der Gnade Gottes innere Empfindlichkeit, welche Luther erstlich übers Magnificat zur Seeligkeit nothwendig macht, da er also hat geschrieben: daß die Jungfrau Maria das Magnificat aus eigener Erfahrung hat gesungen, darin sie durch den heiligen Geist erleuchtet und gelehrt wurde. Denn es mag Niemand (sagt Luther) Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er habe es denn

ohne Mittel von dem heiligen Geist; Niemand kann es aber von dem heiligen Geist haben, er erfahre es, versuche es, und empfinde es denn, und in derselben Erfahrung lehret der heilige Geist, als in seiner eigenen Schule, außer welcher wird nichts gelernt, denn nur Schein, Wort und Geschwätz. Haec ille. Sehet, das ist eine gewisse Regel und Lehre, davon Luther und die Seinen ganz ins Widerspiel abfallen mit ihren Mitteln, daß sie auch die Empfindlichkeit des Glaubens verwerfen, welches alles anzeigt, daß sie keinen wahren Glauben haben, der ohne Empfindlichkeit nicht sein kann, darum er auch ein lebendiger Glaube heißt, davon nun die Lutherischen nichts wissen." [1]) Und eben so lautet das Urtheil über Luther selbst: „Luther schreibt im zweiten Theil über Genesis, mirabilia, vana et stulta, verachtet, daß ich nicht sage, lästert in gedachtem Schreiben das Werk und Amt des h. Geistes, geistliche Meditation im Gesetz des Herrn und des Erkenntnisses Christi, das nach dem Geiste ist, welches erschrecklich seinethalben ist zu lesen und zu hören; rühmet sich noch dazu, es habe ihm viel Mühe bracht, bis er vom Irrthum (das verstehen wir nemlich von Betrachtung der geistlichen Händel des Reiches Gottes und des regierenden Königs Christi) sei gefreiet worden, strafet auch Gerson, der zu solcher geistlichen Betrachtung, welches sie vitam contemplativam heißen, hat ermahnt, und beweiset mit seinem Schreiben, daß er literalis und carnalis, ein buchstäbischer Theologus ist. Er hat Christum regnantem nie recht erkannt, ist auch nicht weiter denn ad literalem Christi cognitionem et ad eam, quae secundum carnem est, mit seinem Evangelio kommen; inter vocem suam et verbum Dei hat er nie rechten Unterschied gehalten. Das heißt aber idolum in cordibus hominum statuere, wenn die Prediger die Zuhörer nicht auf Christum, auf sein Amt und Wohlfahrt, sondern auf ihr gepredigt Wort weisen, und lehren, daß sie es für Gottes natürliches Wort halten sollen." [2]) Hiernach war es natürlich, daß Schwenkfeldt die

1) Vergl. Epistolar II. Th. II. S. 913.
2) Ebendas. S. 355.

Wirksamkeit des Predigtamts hinten ansetzte. **So schreibt er:** „Merk wohl! Gott braucht keine äußerlichen Dinge und **Mittel** zu seiner innerlichen Gnade und geistlichen Handel, **weil auch** Christus nach dem Fleisch als ein Hinderniß der **Gnade und** Geist Gottes aus dem Weg mußte ins himmlische **Wesen, da**mit die Gnade des heiligen Geistes zu uns käme. — **Derwegen** halten die Bilder und alle äußerlichen Dinge nur von **der Gnade** und Erkenntniß Gottes ihrer Art nach auf, als die **widersinns**, wider das Innere und Geistliche sind, daran man sich **vergafft** und nicht zu der Gnade einkehrt. Wer von außen **ein und** durch das Aeußere in das Innere will kommen, der **versteht** nicht den Gnadenlauf; Gott, dessen Wort schnell und geschwinde läuft, und der alle Dinge in einem Hui thut, nur mit einem Worte, wirkt ohne alle Mittel und Bilder, gegen sein **Bild** in uns. Je mehr Du von Bildern, je mehr Du seines Einwirkens empfänglicher bist. Der Mensch muß Alles vergessen und fallen lassen, und zu dem Einsprechen der Gnade aller Dinge ledig, gelassen, und allen Kreaturen genommen sein, gänzlich Gott ergeben. Lucas 9, 14. — Derwegen ist der Gnade und des heiligen Geistes einiger Schlitt und Mittel, darin er in die stille, lebendige Seele rutscht, sein allmächtiges, ewiges Wort, so ohne Mittel von dem Munde Gottes ausgehet, und gar nicht durch die Schrift, äußeres Wort, Sakrament oder irgend eine Kreatürlichkeit im Himmel und auf Erden. Gott will ihm diese Ehre selbst und allein vorbehalten haben, den Menschen durch sich selbst begnadigen, lehren, den heiligen Geist mittheilen und seelig machen, und die Gnade, Erleuchtung und Seeligkeit durch keine Kreatur wirken, weil auch das Fleisch Christi nicht ein genugsam Instrument dazu war, er mußte vor verklärt, in das himmlische Wesen verzuckt, und von unsern Augen weggenommen werden.“ [1]) In derselben Art beschreibt er die Wirksamkeit der Gnade Gottes als eine rein innerliche, durch keine äußere Mittel bewirkte Thatsache folgendermaßen: „Fragt nun jemand fer-

---

1) Epistol. II. Th. II. S. 371.

ner, und spricht: Wie möchten wir denn zu solchem edlen Schatz der Wahrheit Gottes kommen? Antwort: durch nichts anderes, weder durch die Lehre und durch Einsprechen Gottes, so wir im Glauben Jesu Christi innerlich den heiligen Geist selbst zum Schulmeister haben." [1]) Ferner: „Damit es klarer und der Sinn Pauli recht verstanden werde, so ist das Gehör des Glaubens (Römer 10, 17) ein innerliches Anhauchen oder Anblasen und Hören des geistlichen Windes Gottes, ein Einfluß eines Tröpfleins aus dem Brunnen des Lebens, ein heimlich Einsprechen des Mundes Gottes in der Gnad, da Gott selbst wird gehört, es ist eine Offenbarung und Annehmung des lebendigen Wortes Gottes in der Seele, da der Mensch innerlich die Wirkung Gottes empfindet, davon er ein neuer Mensch wird, da seine sündige, fleischliche Natur verwandelt wird. Das heißt Paulus das Gehör des Glaubens, daraus der heilige Geist mit seinen Gaben wird empfangen." [2]) In dieser Behauptung einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes im Menschen erkannte er selbst den Hauptgegensatz gegen die Lutheraner. So sagt er: „Ich bekenne des Dienstes halben zum ersten: Daß mein Glaube und Halten mit denen der Lutherischen Prädikanten, wie man's heißt, keineswegs kann stimmen, die dem Könige Christo in sein Amt und Ort des Regiments wollen greifen, und bei der Gerecht- und Seeligmachung des Menschen ihnen selbst und ihrem Dienste mit zugeben, was allein des Herrn Christi eigen und seiner Gnadenwirkung will gebühren u. s. w. Zum andern bekenne ich: Daß ich auch in dem nicht mit ihnen halte, so sie den göttlichen Einfluß der Gnade Christi und seiner himmlischen Gabenausspendung durch äußerliche Mittel oder Instrumente der Kreaturen in die christgläubige Seele wollen bringen oder einfließen, welches ich nicht halte. Denn Christus wird

1) „Vom Gebet und Betrachtung und Auslegung des XXV. Psalms durch Caspar Schwenkfeldt. Wie man auch die Psalmen in gemein soll versteen und recht bethen. 1547." S. 20 b.

2) „Von der heiligen Schrift, ihrem Inhalt, Ampt, rechtem Nutz, Brauch und Mißbrauch" S. 85.

solcher Gestalt nicht das unvermittelte Haupt seines Leibes, **welcher** die Kirche oder die Gemeinde ist, noch der wahre **Weinstock** seiner Reben, ja, er wäre nicht Alles in Allem. — **Zum dritten** stimme ich auch mit Luthers Lehre in dem nicht, so er schreibt: Daß Gott nicht wolle mit uns Menschen ohne durch äußerliche Dinge handeln, und daß er Niemand keinen Geist oder Gnade gebe ohne durch den Dienst und mit dem vorgehenden äußerlichen Worte u. s. w., welches ich sowohl, als die vorigen zwei Punkte für Unrecht halte. Denn damit würde der frei wirkende, allmächtige Gott und unser regierender König Christus an uns Menschen und unsern Dienst verbunden, daß ihm seine göttliche Freiheit würde benommen. Wie denn auch alle Patriarchen und Propheten, mit denen Gott allein, geistlich, heimlich und innerlich durch sich selbst in seinem Geiste hat gehandelt — beweisen. — Zum vierten halte ich keinesweges mit denen, so die Leute beim Dienst auf sich selbst oder auf ihr gepredigtes Wort den Glauben, Gnade und den Geist draus zu holen, weisen oder gründen und nicht zu Christo über sich im Himmel, weil doch Christus Alle zu ihm selbst einladet, da er spricht: Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Zum fünften halte ich mit deren Keinem, so am äußerlichen Dienst und Diener die Seeligkeit und Bekehrung des Sünders anheben; weil es wider Paulum, auch wider die herrliche Gnade Gottes ist, welche der Grund und Anfang sowohl als der Beschluß der Bekehrung des Sünders und aller unserer Seligkeit ist. — Kürzlich, der Gang der Gnade Gottes muß am ersten vom Haupte Christo bei seinem Leibe, der die Gemeinde ist, welcher Leib auch aus des Hauptes geistlichem Einflusse lebet, zur Erbauung seiner selbst, der Anfang und das Ende des Gewächses und Zunehmen des ganzen Leibes sein. Daraus dann bald wird befunden, daß Alles, was zur Kirchenordnung äußerlich bestellet ist, nur dienen und nicht göttliche Kraft bringen, noch etwas geben kann, an dem Ort, da **Christus ist und regieret**. — Also unterscheide ich beim Amte der Gerecht- und Seeligmachung des Menschen, und beim Dienst des

neuen Testaments, den Herrn vom Knechte, das innerliche Werk Gottes vom äußerlichen Dienstwerk des Dieners, wie auch das Geheimniß und die Kraft vom sichtbarlichen Sakrament, ja Gott von der Kreatur, und kürzlich, so unterscheide ich in der apostolischen Administration des Predigtamtes, der Sakramente, Schlüssel und anderer Zugehörung und geistlicher Aemter das, was ins Herz gehet und innerlich durch den h. Geist geschieht, von dem, was den Sinnen und dem äußern Theil des Menschen zusteht. Solche Unterscheidung geschieht darum, daß die Ehre und das Amt, so in der Seeligmachung des Menschen allein Gott und dem Herrn Christo im Geiste zuständig, nicht in Kreaturen, weder dem Dienste noch Diener gegeben, noch den vergänglichen Dingern mit gemein gemacht werde, sondern rein, einig und allein bei Christo und seinem Geiste, welches ein Geist der Gnade ist, beide beim Dienst und ohne den Dienst, allweg beständig bleibe. Denn solch Amt, die himmlischen Güter den Gliedern der christlichen Kirche auszutheilen, und den Menschen wiederzugebähren, auch in seinem Reiche zu regieren, zu stärken und erhalten, hat ihm Christus im Geist selbst fürbehalten. Er hat weder der Kreaturen Dienst noch Dienern göttliche Kraft gegeben, daß sie sie andern mögen mittheilen oder fortleiten; es muß ein Jeder selbst zum Quellbrunnen, Christo kommen, und da ohne Mittel aus seiner Fülle das lebendige Wasser schöpfen durch den Glauben, will er anders seelig werden. Beide, der Lehrer und Zuhörer, der Diener sowohl als der, dem gedienet wird, müssen Alle von einem himmlischen Arzt innerlich geheilt, lebendig und gesund werden, wie auch, weder der Dienst noch Diener, oder irgend eine Kreatur das gläubige Herz, Seele und Gewissen kann erreichen, sondern allein der Herr Christus vermag solches in seinem Geiste, der auch Alles ist in Allem."[1])

---

1) „Bekenntniß und Rechenschaft von den Hauptpunkten des christlichen Glaubens." Werke I. S. 13. — Wie richtig Schw. die übertriebene Werthschätzung der äußern Gnadenmittel auf einen verborgenen Pelagianismus zurückführt, zeigt folgende Stelle („Vom Worte Gottes und daß kein ander Wort Gottes sei eigentlich zu reden, denn der Sun Gottes, Jesus Chri-

Man könnte aus dieser polemischen Stellung gegen die Wirksamkeit äußerer Gnadenmittel den Schluß machen, als ob Schwenkfeldt nach Art der Quäker allen äußern Gottesdienst verworfen habe, und nur ein völlig innerliches, und somit die Gemeinschaft abschneidendes Erinnern und Betrachten der göttlichen Geheimnisse für zulässig gehalten habe. Diese Schlußfolgerung ist auch von Seiten der Lutherischen Polemiker wiederholt gegen ihn angewendet worden. Allerdings führen manche seiner Behauptungen consequent fortgebildet auf dieses Extrem. Indessen wenn man mit jenen Stellen andere vergleicht, und namentlich erwägt, daß Schwenkfeldt selbst gegen die ihm Schuld gegebene Verachtung des Predigtamtes und der Gnadenmittel beständig protestirt hat, so muß man zu einer andern Ansicht kommen. Einmal wiederholt er beständig, daß er nur den Mißbrauch, nicht den rechten Gebrauch der äußern Gnadenmittel verwerfe; er empfiehlt deshalb die Bilder, das mündliche Gebet, das Anhören der Predigt, den Besuch des Gottesdienstes, das

stus Bewerung u. s. w." (S. 69): „Daß Illyricus dieses Geheimnisses kein Wissen noch Grund hat, beweiset sich aus dem, da er schreibt: „„Wir (Menschen) sind ja vernünftige Kreaturen und sind nicht Steine, Klötzer, noch unvernünftige Thiere, dazu hat uns Gott Ohren und Augen gegeben, daß wir durch derselben Mittel Gottes gnädigen Willen verstehen und vernehmen können und sollen."" Und hernach sagt er aus seinem Aristoteles „„nihil esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu, daß ein Weg oder Straße sei von den Augen und Ohren bis ins Herz, dadurch die auswendigen Objecta d. i. gehörte und gesehene Ding durch die Augen und Ohren gefasset bis ins Herz hineinreichen und kommen,"" giebt Exempel von Schaafen, von Lämmlein und Wölfe, damit denn Illyricus seinen merklichen Unverstand in göttlichen Dingen abermal allzuviel an Tag giebt, als der weder vom Fall noch Verderbniß des ganzen Menschen mit Augen, Ohren, Herz u. s. w., weder von der Wiedergeburt, noch vom geistlichen Tode und Erweckung der Seelen gar nichts gelernt, noch wie es zugeht, erfahren hat, da man auch siehet, wie er den freien Willen beim natürlichen Menschen in den Händeln unsrer Seeligkeit mit seiner philosophischen Straße erhebt, lehret und wieder aufrichtet, den sie vor ohne Unterschied haben verworfen; deshalb er nicht unbillig ein neuer Pelagianer möcht genannt werden. — Er weiß noch nicht, daß Gott allein durch Gott selbst, d. i. durch sich selbst erkannt werde wie der Prophet sagt: Herr in Deinem Lichte sehen wir das Licht."

Lesen der h. Schrift, er besteht darauf, daß sie der einzige Prüfstein sei, an welchem alle göttliche Offenbarung gemessen werden solle. Folgende Stellen werden darüber entscheiden: „Der Bilder halben lasse ich einen Jeden seines Sinnes walten, will mich lieber um die reine göttliche Wahrheit, denn um Bilder bekümmern oder annehmen, wiewohl ich dieselben im christlichen Brauch für die Unverständigen und für die Jugend, so das Wort nicht nicht kann fassen, undzuvor an die Crucifixe, Gemälde und Zeichen des Leidens Christi nicht will verwerfen. — Der h. Schrift Buchstabe und die äußerlich sichtbaren Sakramente sind auch Fürbildung, Lehre, Zeugniß und Erinnerung Gottes, des Herrn Christi und seiner Wohlthaten für den äußerlichen Menschen, damit die christliche Lehre nicht allein den Ohren, sondern auch den Augen fürgestellt werde — (wiewohl der Bilder rechter Gebrauch selten, der Mißbrauch aber groß und unläugbar ist) — ja, es sind alle erschaffenen Kreaturen Bilder gegen Gott und seine göttliche Wahrheit zu schätzen, durch welche Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit ersehen und erkannt wird." [1]) Auf den Vorwurf, daß er die Crucifixe in den Kirchen habe lassen fortschaffen, antwortet er: „Der Crucifixe halben, habe ich all mein Tag keines verachtet noch abgenommen, auch nicht abzunehmen oder zu verachten ihrer keine Ursach gegeben, denn es thut mir solches nicht Noth; so ist mir auch das Zeichen meines gekreuzigten Christi viel zu ernst und höher, denn, daß ich mir nur sollte lassen in Sinn kommen einigerlei Spott oder Leichtfertigkeit damit zu treiben." [2]) Ferner über das mündliche Gebet: „Es irren diejenigen, die da meinen, es bedürfe des äußerlichen Mundgebets nicht, Gott frage nichts darnach, er wolle allein das Herz haben; drum sei es genug, daß man mit dem Herzen und mit dem Geiste bete" u. s. w. [3]) An einer andern Stelle: „Es ist uns das

1) „Kurtze gründliche Verantwortung Casp. Schwenkfeldts deren Artikel, mit welchen ihn seine Widerwärtigen unwahrhaftig belegen." S. 19.

2) „Apologia und ercleruug der Schlesier" u. s. w. S. F. 3.

1) „Ein Christlicher Sendbrieff an Geistliche Personen geschrieben.

mündliche Gebet, wenn's mit Verstand geschieht, zu Vielem auch nutz und gut, durch welches wir erinnert werden und sehen, was wir bitten, daß wir uns auch mit dem äußerlichen Wort ermahnen, erwecken, unser Gemüth einziehen, unserm schwachen Gedächtniß zu Hülfe kommen, die einfallenden Gedanken desto eher überwinden und auch dadurch erkennen können, wie viel wir im begierlichen herzlichen Beten haben zugenommen, und daß unser ganzer Mensch beide, Geist und Fleisch, Seele und Leib, weil er ganz erlöst ist, Gott lobe und Dank sage und auf die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi unsträflich behalten werde."[1]) Ferner an einer andern Stelle: „Solches (nämlich die äußere Darstellung des Evangeliums in der heiligen Schrift) hat der gütige, barmherzige Gott unserer Schwachheit zu gut und unseres äußerlichen Menschen halber gethan, auf daß wir nicht allein innerlich durch den h. Geist, sondern auch äußerlich durch den Dienst der heiligen Schrift, auch der Prediger und Predigt des Evangeliums gelehrt, und unser ganzer Mensch der gnädigen Händel Gottes gegen die Frommen, desgleichen seine Strafen und ernstes Gericht gegen die Bösen würde berichtet und überzeugt, daß je das arme, unverdächtige Fleisch obgedachten Rath Gottes von der Menschwerdung und Erlösung Christi durch solche mancherlei Form und Weise im Glauben doch etwa möcht begreifen, am ersten, durch die Verheißung des A. T. u. s. w."[2]) Er konnte deshalb mit Recht sagen: „Es befindet sich auch aus diesem und andern, daß mir Niemand mit Wahrheit kann Schuld geben, als ob ich darum die h. Schrift, oder die Predigt des Evangelii von Christo und die Einsetzung der heiligen Sakramente wolle verkleinern, vielweniger verachtet wolle haben, ob ich gleich Gottes eigenes, innerliches Werk vom äußerlichen Dienst dabei unterscheide" u. s. w.[3])

Vom Gebeet, von desselben viererlei Unterscheide und zwölf Stücken, so zum rechten christlichen Gebeet gehören. C. Schwenkfeldt. 1547." S. K. 3.

1) Ebendas. S. K. 4.

2) „Von der h. Schrift, ihrem Inhalt, Amt u. s. w." S. 5, b.

3) Ebendas. S. 89.

Eben so heißt es: „Es geziemt sich nicht ohne der h. Schrift Zeugniß etwas in der christlichen Religion als nothwendig setzen oder schließen, und es rühme sich gleich Einer göttlicher Offenbarungen, wer da wolle, wo sie nicht dem Glauben und der h. Schrift gemäß ist, so soll man's lassen fahren. Niemand soll auch gedenken, daß irgend ein Irrthum oder Unwahrheit in der h. Schrift werde befunden; verstehen wir nicht alles (wie sie denn kein Mensch gar kann durchgründen), so sollen wir darum die h. Schrift nicht strafen oder meistern, sondern unsere Unwissenheit, Unverstand und Schwachheit darunter beschuldigen, und mit gottfürchtigem, demüthigem Herzen den Herrn Christo um Verstand und Eröffnung des Sinnes bitten, so werden wir dann finden, Alles, das wir in Christo suchen und begehren."[1]) Ferner: „Sonst wollen wir die Lehre und das buchstäbische, äußerliche Erkenntniß der Schriftlehrer keinesweges verwerfen, sondern zum Amt der h. Schrift, wo es treulich und mit rechtem Verstande ohne Irrthum verrichtet wird, lassen gehören; wir können es aber dem Amte des h. Geistes und der Kraft des lebendigen, ewigen Evangelii nicht vergleichen, ob es wohl eine Zubereitung zum selbigen seyn mag, um welche wir Gott den Herrn treulich sollen bitten, und daß er uns gnädiglich in Christo wolle forthelfen und erhören."[2]) Ferner: „Ich will's hiemit öffentlich bezeugt haben, ob sich Jemand künftig unterstände, die rechte Ordnung Christi und den äußerlichen Dienst des Amts des h. Geistes aufzuheben oder zu verleugnen, daß ich's mit ihm, will Gott, keinesweges vermeine zu halten."[3])

Interessant ist es zu sehen, wie Schwenkfeldt diese seine spiritualistische Ansicht theoretisch zu rechtfertigen versucht. Er unterscheidet nemlich eine doppelte Wirksamkeit Gottes, die der Schöpfung und die der Erlösung oder Wiedergeburt.

1) Ebendas. S. 2.

2) „Vom Leerampt des N. T. Daß kein Predikant, der nicht from ist und gottselig lebt, das Evangelium Christi vor Gott kan seliglich mit Frucht predigen. C. S. 1555." S. G. 2.

3) Epistol. II. Th. 1. S. 39.

Die erste bringt Werke hervor, welche dem göttlichen Sein fern und fremd sind; die andere ist eine solche Wirksamkeit des göttlichen Wesens, wodurch dieses selbst in seiner ungetheilten Kraft sich mittheilt. So heißt es: „Dermaaßen ist Gott überall — und man möchte sagen, daß er dieser Gestalt sei in allen Kreaturen, nicht wesentlich (wie Luther sagt). Denn wie Gott der Allmächtige allen Kreaturen ein Wesen giebt, dieselben schafft und verordnet in der Ordnung der Kreatur, so ist er auch als der Schöpfer ihnen gegenwärtig, er kennt sie für das Seine, regiert und füllt und erhält sie nach seinem Wohlgefallen, daß auch nicht ein Sperling auf die Erde fällt u. s. w. — Gott ist aber durch seine Rechte oder durch seine Macht, Christum, also in allen Kreaturen, daß er auch auswendig Aller über Allen und von allen Kreaturen gesondert ist, d. i., er hat durch seine allmächtige Weisheit die Kreaturen in der Schöpfung auswendig ihnen ins äußerliche kreatürliche Wesen gesetzt, und hat doch sein göttliches, eigenes Wesen für sich auswendig und geschieden von allen Kreaturen. Er wird von keiner Kreatur beschlossen, umfangen und begriffen; wiederum aber werden alle Kreaturen in ihm beschlossen und erhalten. Also mag man auch wiederum sagen, daß, wie Gott in allen Kreaturen, so sind alle Kreaturen in Gott, als in ihrem Schöpfer, Erhalter, Begreifer, der sie alle geordnet, regiert und erkannt hat, aus welchem und in welchem sie ihr natürliches Wesen und Leben, Athem und Kraft haben. — Es ist aber keine Kreatur dermaaßen in Gott, daß sie Gott oder göttlichen Wesens aus der Schöpfung mitgenössig und theilhaftig wäre; denn also sind alle Kreaturen außerhalb Gott, und Gott außerhalb aller Kreaturen. Alle leben in Gott, unter seinem Schutz und Regierung, er aber lebt nicht in Allen, sondern allein in den Gläubigen. Es ist, oder kommt die Kreatur von Gott, wie gesagt, und hat ein sonderliches Leben von Gott, auswendig Gott, das da nicht besteht ohne Gott, und das ist die Gegenwärtigkeit der Macht, Kraft und Gewalt Gottes und seines Wortes, die da zu dem Werke der Schöpfung Gottes gehört. Solche Gegenwärtigkeit

ist Gott ehrlich, zeiget seine Majestät, Gewalt und Regiment an, daß er ein Herr aller Dinge ist. Sie ist aber den Kreaturen nicht hoch tröstlich, noch seeliglich, allein daß sie ihren gehorsamen Dienst zum Lobe Gottes hierin erzeigen und ausweissen. Das andere Werk Gottes ist das Werk der Wiederschöpfung, das Gott durch seine Rechte, d. i. Christus, über das erste Werk, sonderlich bei den Menschen geübt hat, noch übet, und austheilt im h. Geiste. Und es bringt mit sich, praesentia gratiae, d. i. die Gegenwärtigkeit der Gnade, mit welcher Gott gegenwärtig ist allen denen, die ihn anrufen in der Wahrheit, und durch welches Gottes Rechte im h. Geist den Menschen zubringt, neu schafft und wiedergebiehrt, auf daß Gott in ihnen bleibe, begriffen werde im Glauben und der Mensch seiner göttlichen Natur und Wesens theilhaftig werde. Solche Gegenwärtigkeit ist Gott ehrlich, zeiget seine Barmherzigkeit, Freundlichkeit und große Liebe an und ist den Kreaturen seeliglich, kräftiglich und tröstlich zum ewigen Leben."[1]) An einer andern Stelle heißt es so: „Jeder christliche Mensch ist ein doppelter Mensch, so zu sagen, ein innerer und äußerer, ein wahrer und bildlicher; so handelt auch Gott mit dem Menschen auf doppelte Weise. Mit dem innern durch das Wort allein, d. h. durch sich selbst, mit dem äußern dagegen durch Zeichen und Symbole, also, daß beide auf ihre Weise erbaut werden, der innere und wahre mit dem Innern und der Wahrheit, und der äußere mit dem Bilde und dem Aeußern. Aber Christus der Sohn Gottes, Gott und Mensch, verlangt nicht allein eine innere Betrachtung, sondern auch seines Leidens und Verdienstes, daß dadurch die innere Empfindung und der äußere Mensch erbaut werden. — Und dazu hat er das Brotbrechen im Abendmahl eingesetzt mit den Worten: „„Das thut"" u. s. w.; denn er will, daß der ganze Mensch durch dieses Symbol zum Lobe seiner Danksagung erfüllt werde."[2])

---

1) Epistol. II. Th. II. S. 105.
1) Ebendas. S. 167.

Man sieht hieraus, daß Schwenkfeldt in der Opposition gegen alles Aeußerliche zu einem Dualismus gekommen war, der ihm nur die Simultaneität der innern und äußern Wirkung zu behaupten übrig ließ, nicht aber ein wirkliches Ineinander beider, daher ihm denn nichts widerwärtiger war, als die oft gehörte Behauptung protestantischer Prediger, daß durch die äußerlich vernommene Predigt der innere Glaube gewirkt werde.[1]) So sagt er: „Sie (die Schriftgelehrten) fangen die Händel Gottes mit dem Menschen am Aeußerlichen an, an der Schrift, an ihrem Dienst und Predigt, sagen, es müsse das Aeußerliche in der Bekehrung des Sünders vorangehen, durch welches sie, als durch ein Mittel die Gnade Gottes, den gerechtmachenden Glauben, den h. Geist und die Seeligkeit in's Herz meinen zu bringen. Ihr Haus ist auf Sand gebaut, aufs Aeußerliche gegründet, schriftlich und menschlich, in Anfechtung, Kreuz und Verfolgung unbeständig." Eine nothwendige Vermittlung des Aeußern und Innern bei der Bekehrung des Menschen konnte er sich nicht denken. So sagt er: „Gott, der Allmächtige, braucht wohl in seinen Händeln, auch oft in der Seeligmachung des Menschen des Dienstes der Kreaturen, nicht, daß er ihrer für sich bedürfte, sondern von wegen des äußern Theils am Menschen, aber kein Mittel, kein Instrument, Rohr noch Kanal, braucht er seine Gnade in die Seele einzuflößen, noch den Glauben und heiligen Geist zu geben. Es ist solch Fürgeben, wie gehöret, wider göttliche, allmächtige Herrlichkeit, ist Gott unehrlich, sowohl als dem einigen Mittler, dem Menschen, Jesu Christo, nachtheilig, als ob er nicht vermöchte durch sich selbst, der doch in einem Augenblick mit seiner göttlichen Kraft alles, was er will, kann durchdringen, das Herz eröffnen und bekehren und erneuern, ohne alle kreatürliche Gehülfen und Mittel durch sich selbst."[2]) Ferner: „Obwohl dem gläubigen Menschen von wegen

1) S. „Vom Unterscheyd der Schrifftgelehrten und Gotßgelehrten. Was auch Schrifftgelehrte und Gotßgelehrte heyssen. 1558." S. A. 4, 6.
2) „Vom Worte Gottes." S. 51.

das Fleisches oftmals ein leiblicher Anblick oder kreatürlich Bild wird fürgestellt, darunter ein mysterium und die geistliche Wahrheit wird angezeigt, in Christo verborgen, so bleibt doch der Glaube, der auf solch mysterium sich richtet, darein blicket, und die geistliche Wahrheit allein erkennt, in der Ordnung der geistlichen Dinge (eben als wohl als das mysterium, das er ergreift und daran haftet, in seiner Natur und Ordnung bleibt) unvermischet stehen, daß zu gleicher Weise, wie das Fleisch des gläubigen Menschen im geistlichen Handel Gottes seinen leiblichen Anblick hat, also hat auch der Geist des Glaubens seinen innerlichen Anblick allweg unverrückt und ordentlich unterschieden." [1]) — Zwar giebt es eine gewisse Zubereitung zur Aufnahme des göttlichen Wortes durch den äußern Dienst des Predigtamtes, aber eine wesentlich umbildende Kraft wohnt ihm nicht bei, diese hat sich Gott selbst vorbehalten und will sie ohne Mittel und Werkzeuge an der Seele unmittelbar vornehmen. Ja selbst die h. Schrift ist dazu nicht hinreichend. „Ihr Dienst und Nutz erstreckt sich nicht soweit. Denn solches wäre Christo dem Herrn und einigen Ausspender der himmlischen Güter ganz nachtheilig und seiner Ehre abbrüchlich — sie mahlet wohl Christum vor Augen, sie bringt ihn aber nicht ins Herz." [2]). „Die Schrift gehört für den äußerlichen Menschen, der h. Geist lehrt die auserwählten Menschen inwendig alles, und bedarf keine Schrift sie gläubig und seelig zu machen. [3])

Indem Schwenkfeldt in ächt mystischer Weise die Unmittelbarkeit der Gemeinschaft mit Gott betonte, mußte ihm natürlich auch der Begriff des Glaubens ein anderer werden, als er im Sinne der Reformatoren war. Ihm ist auf der einen Seite das Objekt des Glaubens, der von aller Beziehung auf die Kreatur freie Gott, das Göttliche rein als solches, und auf der andern Seite ist der Glaube selbst, der mit seinem Objekt iden-

1) Epistol. II. Th. I. S. 37.
2) „Von der h. Schrift, ihrem Inhalt, Amt" u. s. w. S. 10 b.
3) „Vom Worte Gottes." S. 93.

tische Zustand der Seele, in welchem sie des göttlichen **Wesens** theilhaftig wird. So sagt er: „Der wahre Glaube ist eine gnädige Gabe aus dem Wesen Gottes, ja auch eine Theilhaftigkeit der Natur und des göttlichen Wesens nach dem Maaße, nicht das ganze vollkommene Wesen Gottes, noch Gott selbst, in der Fülle, wie Illyricus fälschlich allegirt, sondern eine göttliche Gabe oder gnädiges Geschenk aus dem Wesen Gottes. So nun der gütige, barmherzige Gott Jemand den Glauben, göttliche Erkenntniß, die Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade, geistliche Weisheit u. s. w. durch Christum im h. Geist austheilt, so giebt er nichts Fremdes, noch das von ihm sei abgesondert, sondern es sind s e i n e Gaben, das nach dem Maaße und, wie Paulus sagt, zum Theil oder Stückwerk aus Gnaden dessen, was Gott natürlich ist in seiner ganzen vollkommenen Fülle, welches also zu verstehen ist, daß die gnädigen, übernatürlichen Gaben des h. Geistes, der Gott ist, eben das sind nach dem Wesen zum Theil, was der h. Geist und Gott selbst im Ganzen ist. Denn da ist keine qualitas, keine accidens, noch Kreatur, wie Illyricus vom Glauben dichtet.“ [1]) Ferner: „Der Glaube ist im Grunde eine gnädige Gabe des Wesen Gottes, ein Tröpflein des himmlischen Quellbrunnens, ein Glänzlein der ewigen Sonne, ein Fünklein des brennenden Feuers, welches Gott ist, und kürzlich, eine Gemeinschaft und Theilhaftigkeit der göttlichen Natur und Wesens. Daher auch Paulus den Glauben beschreibt, daß er ein Selbststand oder Wesen (hypostasis) der Dinge sei, die man hofft, und eine ziemliche Ueberzeugung oder Fürgewisserung der Dinge, die man nicht siehet, was ist aber solches, das wir hoffen, anders, denn Gott mit seinem Wesen und das ewige Leben durch Christum zu erwerben.“ [2]) Schwenkfeldt machte einen Unterschied zwischen dem Glauben a n etwas, und dem Glauben v o n etwas. So heißt es: „Die Prediger irren nicht wenig, weil sie nicht allein Gott den Gegenwurf oder Objekt des Glaubens

1) „Vom Worte Gottes.“ S. 109 u. ff.
2) Ebendas. S. 110 b.

lassen bleiben, sondern auch Kreaturen mit einmengen. Ihr Irrthum kommt aber daher, daß sie zwischen den Zweien als etwas glauben und in etwas glauben, nicht unterscheiden. Wir glauben wohl etwas, was nicht Gott ist, aber der wahre Glaube mag sich in nichts, was nicht Gott ist, ergeben. Wir glauben der Schrift, den Propheten, glauben auch die Einsetzung der Sakramente, eine christliche Kirche u. s. w. Aber darein glauben wir nicht, unser wahrer Glaube ruht noch endet sich nicht darin, gleich so wenig, als er davon kommt; er richtet sich über sich in und auf Gott, von dannen er kommen ist, durch welchen wir auch gestärkt werden, genähret und erhalten."[1]) Hieraus folgte, daß ihm auch zwischen dem Worte Gottes und dem Glauben, den er wirkt, kein Unterschied bestand. „Was das Wort Gottes in dem Gläubigen wirkt, das ist es auch selbst. Es erleuchtet, denn es ist ein Licht; es macht lebendig, nachdem es das Leben selbst ist; es lehret in der Seele, denn es ist der Meister, und die Lehre, darin Gott wird gelehret; es macht weise und rechtfertigt uns, denn es ist die Weisheit und Gerechtigkeit des allmächtigen Gottes."[2]) Ferner: „Gottes Wort ist nicht wie eines Menschenwort zu richten; sondern als kräftig, groß und herrlich der ist der da spricht, so kräftig und groß ist sein Wort, und es wird allein von Gott dem Vater in seinem Geiste selbst gehört und gelernt; wer es also hört durch den Glauben, dem bringts zum Theil das mit ins Herz, empfindlich und wesentlich, nach dem Maaß des Glaubens, was Gott im Ganzen ist und mit ihm redet."[3])

Wenn man Schwenkfeldts Ideen in diesem Punkte richtig beurtheilen will, so muß man ihn durchaus mitten in der Stellung auffassen, in welcher er mit seiner mystischen Innerlichkeit zu den nach der entgegengesetzten Seite gerichteten Bestrebungen der gleichzeitigen protestantischen Theologen stand. Ueberall, wohin er blickte, begegnete ihm ein übertriebenes Geltendmachen der

1) Epistol. II. Th. II. S. 513.
2) „Vom Worte Gottes." S. 87.
3) „Von der h. Schrift" u. s. w. S. 15.

äußerlichen Mittel, die das christliche Leben erwecken, stärken und vollenden sollen; überall eben damit zugleich eine Geringschätzung innerlicher Gnadenwirkungen, eine neue Werkheiligkeit im protestantischen Gewande, ein fleischliches Vertrauen und Trotzen auf äußerlichen Besitz und äußerliche Vorzüge. In dem richtigen Bestreben, den Zufälligkeiten rein subjektiver Motive einen objektiven Damm entgegenzusetzen, fing man an, die Bedeutung der Persönlichkeit und somit der Religion überhaupt zu verkennen. Man bestand darauf, allen Werth auf die äußerliche Vermittlung des Glaubens zu legen, als wenn damit der Glaube selbst schon gegeben wäre; man unterschied nicht Mittel und Organ, und kam dahin, die menschlichen Träger der göttlichen Gnadenmittel zu selbstlosen mechanischen Kanälen zu machen, durch deren von ihrem persönlichen Glaubensleben gänzlich unabhängigen Dienst die Kirche erhalten und fortgepflanzt werde.[1]). Wie hätte Schwenkfeldt sich dazu hergeben können, die reichen Erfahrungen seines innerlichen Glaubenslebens gegen die bequeme und leicht erreichbare Unterthänigkeit unter die Forderungen der neuen Orthodoxie einzutauschen.[2]) Gewiß war es nicht übertrieben, was er in dieser Hinsicht über die Prediger seiner Zeit äußert: „Dem natürlichen Menschen, der nichts vernimmt, was des

1) Die Unterscheidung der Person und des Amtes wurde von diesem Gesichtspunkt aus besonders eifrig betrieben. Schwenkfeldt schreibt darüber: „Es ist ein solch Scheiden der Person und des Amtes im Reiche Christi oder in der christlichen Kirche ein sonderlicher Betrug und List des bösen Geistes, eine Vertheidigung und Deckmantel aller Gleißnerei nun längst gewesen, in welchem Irrthum — die Lutherischen noch stecken, wie denn viele große und weise Männer die Knechte der Sünde und aller Bosheit um ihres Amtes willen hoch gehalten, drum, daß sie meineten, es wäre aus Gott, und ob die Person gleich des Teufels wäre, so wären sie doch von wegen des Amtes Gottes zu ehren." S. „Vom Leeramt des N. T." S. f. 2 b.

2) Die Schilderung, die er von seiner Stellung giebt, scheint aus dem Leben gegriffen. Er schreibt an einen Freund in Schlesien Epist. II. Th. II. S. 745: „Daß ihr auch der Schweizer, Capito und Bucer u. s. w. gedenkt, habe ich eine gute Weile nichts, denn Liebe und Freundschaft von ihnen vermerkt, hätten mich nur gerne hoch erhoben und verhalten, wenn ich mit ihnen und ihren Kirchen hätte können concordiren oder stimmen. Ihr aber, lieber, alter

Geistes Gottes ist, der auch keinen Glauben, Licht und Verstand in göttlichen Dingen hat, bleibt sie allein Schrift, daraus denn die Ungläubigen (wie Illyricus und seinesgleichen) nur mehr Ursach zum Bösen, als, Gott seine Ehre abzurauben, zu schelten, zu schmähen und vermeßlich zu sündigen nehmen, grade als ob ihnen keine Sünde mehr sträflich, noch verdammlich, noch zugerechnet möge werden, wenn sie nur nach dem Buchstaben der Schrift an Christum historischer Weise, daß er das Gesetz für sie habe erfüllt, daß er für sie gestorben, also dahin glauben, welches Illyricus und vieler Prädikanten Glauben ist, dadurch sie (ob sie gleich nicht viel Gutes thäten) dennoch seelig zu werden, vergeblich vermeinen, grade als ob keine Buße noch gute Werke zur Seeligkeit gehörten. Solche heben wohl die Schrift und das mündliche Wort hoch, weil sie sonst nichts von Christo im Herzen haben, noch von Gottes lebendigem Wort und Einsprechen etwas wissen, ja, es muß ihnen die Schrift das natürliche Wort Gottes, und mit ihrer Wirkung so viel als Gott selbst sein." [1]) Man kann auch nicht läugnen, daß die lutherischen Prediger jener Zeit durch beständiges Rühmen des großen Werkes der Reformation und durch die übertriebenen Werthschätzung ihrer eigenen Thätigkeit dabei zu dem gerechten Tadel Anlaß gaben, daß es ihnen nicht sowohl um das wahre Evangelium, als vielmehr um die möglichst schnelle Aufrichtung einer äußern kirchlichen Ordnung und eines von allen Anfechtungen gesicherten Besitzstandes zu thun sei. Schwenkfeldt giebt darüber folgende Schilderung, der man die innere Wahrheit anmerkt. „Das ist das Allerbeschwerlichste, so sie bei diesem Allen in solcher Sicherheit und Vermessenheit stehen, daß sie sich auch unangesehen alles jetzige gottlose Wesen selbst überreden und rühmen dürfen, es habe seit den Zeiten der Apostel nie besser in der Christenheit

---

Vater, wisset noch nicht gänzlich, wie es mit uns armen Gesellen heraußen zu geht, und wie wir uns sub novissima Antichristi captivitate allenthalben müssen schmiegen, bucken, drucken, oft auch schweigen, leiden und ohne Uebergebung der Wahrheit uns allerlei genieten

1) „Vom Worte Gottes." S. 28.

gestanden, gleich als ob es nun schon gar ausgerichtet und verbracht worden wäre. Wir sind kaum aus Egypten gekommen und vielleicht noch nicht durchs rothe Meer, so vermeinen sie, wir hätten das gelobte Land schon eingenommen; und darum kehren sie allen Fleiß für, auf daß sie ihre Lehren bei Würden möchten behalten, damit nicht Spaltung oder Ketzerei darwider einfiele. Derhalben sie denn auch den Verstand der Schrift nun gerne an Dr. Martins Auslegungen, gleich als die Papisten an den Pabst, wollten gebunden haben; und wie Paulus nichts durfte reden noch fürnehmen, es sei denn, daß es Christus durch ihn wirkete, also sollten wir auch in Gottes Sachen nichts reden, das da nicht dem Luther gefiele. Wo es aber dahin gelangete, und daß wir nun bei der h. Schrift von unserm Meister Christo und von seiner Lehre sollten abgeweiset werden, und uns allwege der Menschen müssen rühmen, so wären wir fürwahr schier ärmer bei diesem Evangelio, als wir unter dem Pabstthum je gewesen sind. — Sie sehen aber auch nicht, daß sie das Pabstthum und seine Kraft, welches denn auch die Seeligkeit und göttliche Gnade beim Aeußerlichen verheißet, wiederum durch diese Weise, doch unterm Namen des Evangelii, in sein Regiment setzen. Denn, wer will ihnen demnach wehren, daß sie nicht eben als wohl nach dem Spruch Pauli: omnia sanctificantur per verbum, als die Lutherischen durch diesen: fides est ex auditu, auditus per verbum Dei, die göttliche Kraft ins Aeußerliche bringen, oder durch's äußerliche Wort erlangen möchten? Es ist auch von den Papisten noch nie zugelassen, daß die Lutherischen (wie sie sich denn rühmen, es wäre zuvor das Evangelium nicht gepredigt) allein Gottes Wort haben; denn also würde neben andern oben erzählten Unschicklichkeiten auch folgen müssen, nachdem sie fürgeben, der Glaube komme aus dem Gehör des äußerlichen Worts, daß alle diejenigen, so vor unsern Zeiten solch (des Luthers) Evangelium nicht gehört, ungläubig und verdammt wären, welches aber je vermeßlich wäre zu reden."[1])

1) Vergl. Epistolar II. Th. II. S. 343. Es ist damit zu vergleichen

In engem Zusammenhange mit den angeführten Ansichten über den Glauben steht die Lehre Schwenkfeldts von der Rechtfertigung. Auch hier ist zur richtigen Würdigung derselben die polemische Stellung in Betracht zu ziehen, in welcher sie zu der eigenthümlichen Entwickelung des Rechtfertigungsbegriffes in der protestantischen Kirche jener Zeit stand. Wie schon erwähnt, ist die ursprüngliche reformatorische Idee von der Rechtfertigung durch den Glauben das Princip der ganzen Reformation gewesen; es ist darin die Umwendung aus der Aeußerlichkeit katholischer Kirchlichkeit in das Gebiet subjektiver Innerlichkeit gegeben, ohne daß dabei der Zusammenhang zwischen den historischen Fundamenten der Kirche und dieser innern Neubelebung gelöst wäre. Somit ist diese Idee das Princip einer reinen und wahren Vertiefung der Kirche in sich selbst geworden. Je mehr nun aber dieses Prinzip sich in Beziehung setzte zu den zeitlich vorhandenen Vorstellungen und kirchlichen Mißbräuchen, und somit das, was die geschichtliche Voraussetzung seiner Entstehung war, auf die Entwickelung seiner selbst Einfluß gewann, desto mehr mußte auch eine gewisse Einseitigkeit in der weitern Entwickelung sich dem Prinzipe beigesellen und die Reinheit desselben trüben. Indem nämlich die protestantische Rechtfertigungslehre sich in den Gegensatz gegen die katholische Ablaßtheorie und das ganze System sündenreinigender kirchlicher Werke stellte, kam sie dahin, die Fülle ihres Inhalts durch Hervorhebung einer einzelnen Seite dessel-

---

das unpartheiische Zeugniß, welches der Landgraf Philipp von Hessen über Schwenkfeldt in einem Schreiben an den Herzog Friedrich von Sachsen ablegt: „Etiam nos Schwenkfeldii libros legimus, et ante aliquot annos cum eodem contulimus. Magno cum taedio nostro in illo observamus, quod nauseet verbi Dei ministros. Agnoscimus eum de gloria Christi aliquando non male scribere; item eum haud injuria quosdam imperitos taxare ministros, externum verbum nimium extollentes eique sine operatione divina et interna aequo plus tribuentes. Nec male docet, aliquos sine externo verbo, utpote Johannes, Jeremias etc. ad Dei agnitionem pervenisse, sanctificatosque fuisse: quamquam externa media a Deo ordinata minime negligenda vel contemnenda.“ Ottii, Annales, ad 1559. S. 131.

ben zu verkümmern. Es zeigt sich dieß darin, daß als das Objekt des Glaubens, der als der rechtfertigende bestimmt wurde, sehr bald nicht die Person Jesu Christi in der Totalität seiner Heilswirkung dargestellt wurde, sondern eine einzelne Seite derselben, nemlich, sein versöhnendes Strafleiden. Indem sich auf diese Weise der Reichthum des ganzen Erlösungswerkes, so weit es sich auf den Antheil des Einzelnen daran concentrirt, auf die Beziehung desselben zu der strafenden und lossprechenden Gerechtigkeit Gottes beschränkte, so mußten hier andere Seiten in der erlösenden Thätigkeit Christi zurücktreten, ja, eine Opposition dagegen aus Furcht, katholischer Werkheiligkeit Vorschub zu leisten, eintreten. Erst nach und nach gelang es, das Versäumte wieder nachzuholen; doch fehlte es nicht an mannigfachen Schwankungen dabei, wie man denn wahrnehmen kann, daß die Reformatoren selbst den Rückgang aus ihrer einseitig gefaßten Rechtfertigungslehre in die bald für nothwendig erkannte Behauptung der christlichen Heiligung schwer zu finden vermochten. Auch die spätern Streitigkeiten über die Nothwendigkeit der guten Werke und den sich daran anschließenden Synergismus gehören zu den Folgen, welche der unausgeglichene Kampf über die ersten Prinzipien der Reformation hervorrief. Wenn nun auf diese Weise die Beziehung auf die einmal geschehene versöhnende That Christi den ganzen Inhalt der Rechtfertigung ausfüllen sollte, so war es unvermeidlich, daß sich nicht vom Standpunkt der Mystik her eine Opposition gegen diesen Begriff der Rechtfertigung entwickelt hätte. Schon aus der Mitte der Reformatoren selbst hatten sich Stimmen in diesem Sinne vernehmen lassen, wie Osiander in Königsberg und der ihm zustimmende Brenz in Würtemberg bezeugen. Wie nun alle Mystiker jener Zeit, so nahm namentlich auch Schwenkfeldt Anstoß an dem juristisch bestimmten Rechtfertigungsbegriff, wie er frühzeitig ein Element der protestantischen Orthodoxie wurde. Damit wollte er aber keineswegs sich von der ursprünglichen Idee desselben lossagen; er wurzelte vielmehr mit seinem ganzen Denken darin. Sobald er von der religiösen Bewegung seiner Zeit

ergriffen wurde, so war ihm auch die katholische Werkheiligkeit der tiefste Anstoß seines Lebens geworden. Er erkannte bald von hier aus, daß dem Pabstthum ein unvermeidlicher Untergang drohe. Schon im Jahre 1528 schreibt er an den Herzog Friedrich von Liegnitz: „Es ist unmöglich, daß die Papisterei immer mehr, wie vormals überall in einen solchen Stand komme, ja, wenn sich derselben Glieder bedenken lassen, ihre Sache stünde auf's Beste, so wird sie nie ärger gewesen sein; es geht eine neue Welt daher, die alte stirbt abe. Die papistische Theologie geht mit dieser Welt unter, die jetzige Jugend wird sie nicht lernen, die Augen der Menschen werden geöffnet, daß sich die Papisten nichts vertrösten mögen, denn eines Untergangs und Zerstörung ihres Reiches, das Gott denn bereits hat angegriffen."[1]) Zwar empfiehlt er die Nothwendigkeit der guten Werke und hat sich oft in diesem Sinne gegen die Orthodoxie ausgesprochen; wenn er aber zu gleicher Zeit immer davor warnt, ja nicht das Vertrauen und die Gewißheit der Begnadigung darauf zu setzen, so sieht man, ist er im wesentlichen in Uebereinstimmung mit der protestantischen Kirche. Wie ihm aber mehr der verherrlichte Christus als der erniedrigte am Herzen lag, so konnte er nicht geneigt sein, das ganze Werk der Erlösung in die Versöhnung zu setzen, und demnach mußte ihm die Rechtfertigung durch den Glauben etwas mehr und anderes sein, als die bloße Erklärung der Freisprechung von der Schuld um des Verdienstes Christi willen. Der Glaube war ihm überhaupt eine Theilnahme an der göttlichen Natur, und so mußte ihm die Vorstellung einer bloß zugerechneten Gerechtigkeit Christi, wobei eine innere Umwandelung des Menschen gar nicht Statt findet, als die Ursache fleischlichen Wesens erscheinen. Auch hier indessen läuft von seiner Seite manches Mißverständniß mit unter, wozu freilich die gewöhnliche populäre Darstellung der lutherischen Rechtfertigungslehre hinreichende Veranlassung gab. So sagt er, und gewiß mit vollem Recht: „Die Lutherischen wollen, so man glaubt, daß

1) Vergl. Epistol. II. Th. II. S. 649.

Christus das Gesetz für uns habe erfüllt, und dem Vater gehorsam gewesen ist, so sei man gerecht vor Gott; sie wollen keine inwendige, eigentliche, wesentliche Gerechtigkeit Gottes, sondern nur eine auswendige, fremde, zugerechnete Gerechtigkeit haben. Darauf siehe Römer 4 und Psalm 32, 4: seelig ist der Mensch, dem Gott seine Sünde nicht zurechnet. Ich suche die Gerechtigkeit des Herzens, und wie wir vor Gott ein gut Gewissenschaft erlangen, daß wir Erben seines Reiches werden. So suchen sie einen äußerlichen Schein, und wie ihr Ding möchte für der Welt möchte gelobt, geliebt und angenehm werden, die Gewissen bleiben gleich, wie sie wollen, da fragen sie nichts nach." [1]) Ferner: „Justificatio, die Rechtfertigung oder Gerechtmachung ist der gnädige Handel Gottes mit dem Menschen zu seiner Seeligkeit im Anfang bis zu Ende, in welchem der Sünder bekehrt, wiedergeboren, fromm, gerecht, heilig und seelig wird. Und Rechtfertigen, justificare, ist allhier in diesen göttlichen Sachen des Glaubens, nicht auf menschliche, juristische Weise, als so man einen Beklagten vor Gericht gerecht und ledig spreche, er sei gerecht oder ungerecht, zu verstehen, sondern es muß viel höher und dem fürgelegten geistlichen Handel nach gerichtet werden. Es ist auch nicht unser Werk, sondern ein Werk und Amt Christi, unsers Herrn und Gottes, das er durch den h. Geist beim Menschen aus Gnaden wirkt, in dem, so er ihn bekehrt, die Sünde vergiebt, und in der Wiedergeburt seine Gerechtigkeit, seine Frömmigkeit, seine Natur und seines Wesens Gemeinschaft mittheilt, ihn rein, fromm, heilig und gerecht macht, davon Paulus zu den Corinthern schreibt I. Cor. 6." [2]) Ferner: „Die Schriftgelehrten lehren die Justificatio oder Gerechtwerdung auswendig dem Menschen suchen in äußerlichen Dingen, Ceremonieen, Menschengesetzen oder eigenen Werken, oder auch durch Christum, aber solchergestalt, ob wir wohl Sünder bleiben, so wolle uns doch Gott um Christi willen, wenn wir allein an ihn glauben, für gerecht halten und

1) Vergl. Epistol. II. Th. II. S. 1005.
2) Vergl. „Vom Worte Gottes u. s. w." S. 118.

annehmen und uns auch unsere Sünde nicht zurechnen, wenn wir gleich nimmer mit Ernst davon abständen, noch uns in die Buße begeben, so wolle uns doch der barmherzige Gott um des Glaubens willen die Gerechtigkeit Christi, die vor Gott gilt, schenken. Die Gottesgelehrten aber wissen, daß nichts Beflecktes, nichts Unreines, noch kein Sünder in den Himmel kommt, sowohl als sie wissen, daß Gott keinen für gerecht hält, in dem gar nichts seiner wesentlichen Gerechtigkeit wird befunden. Drum suchen sie die Justificatio und Gerechtigkeit also durch den Glauben in Christo, daß sie ihnen nicht allein zugerechnet und auswendig ihnen bleibe, sondern daß sie wahrhaftig, wesentlich und wirklich der Gerechtigkeit Christi in ihrer Seele, Herz und Gewissen, ja empfindlich theilhaftig werden, daß sie durch den regierenden Gnadenkönig Jesum Christum und seinen Geist, wiedergeboren, fromm, gerecht und neue Menschen werden. Ihre Justificatio oder Gerechtigkeit ist nicht allein Vergebung und Nichtzurechnung der Sünde, sondern auch eine lebendige Empfindlichkeit und Erneuerung des Herzens, daß sie aus den Todten vor Gott lebendig und hinfür in Gehorsam des Glaubens sich üben und in aller Gottseeligkeit und guten Werken wandeln."[1]) — Man kann den Unterschied von dieser Rechtfertigungslehre und der der Orthodoxen nicht besser bezeichnen, als es Schwenkfeldt selbst gethan in folgenden Worten: „Wir müssen unsere Gerechtwerdung und Gerechtigkeit nicht bei Christo nach seinem ersten Stande historischer Weise suchen, sondern nach seinem andern Stande, wie er nun glorificirt zur Ewigkeit ausbereitet und zum Ausspenden der himmlischen Güter, auch zum Haupte der Kirche von Gott dem Vater ist gesetzt, Gottes und sein Reich verwaltet und regiert. — Darum so ist Christus Gott und Mensch, nicht allein in seinem leidenden Kreuzamte unsere Erlösung, unsere Gerechtmachung, Opfer und Gerechtigkeit, sondern auch im regierenden Amte unsere Seeligkeit und Seeligmachung, welch Amt er nun im h. Geiste mit Aufrichtung seines Reiches in den Her-

1) Vergl. „Von der heiligen Schrift und ihrem Amt" S. 33.

zen übt." [1]) Man darf daraus nicht schließen, als ob Schwenkfeldt den objektiven Werth des Leidens Christi hätte verringern wollen, im Gegentheil erkennt er diesen vollkommen an; die Genugthuung Christi in seinem Leiden, die Versöhnung der Sünde durch den Tod Christi, der Trost, der durch den Hinblick auf den Opfertod Christi erworben wird, alle diese Wahrheiten, die durch die Reformation in ein neues Licht gestellt wurden, waren ihm nicht allein gewisse Thatsachen, sondern sie bilden auch die Grundlage seines ganzen christlichen Denkens. So heißt es in der Schrift „vom Artikel der Vergebung der Sünden": „Kein armer Sünder, obgleich seine Sünden so viel als des Sandes am Meere wären, wenn er sie ihm läßt vom Herzen leid sein, sich zu Gott bekehrt und im Namen Christi Buße wirkt, soll an der Vergebung der Sünde zweifeln, sondern sich aller Gnaden, Erbarmung und Barmherzigkeit bei Gott, dem allmächtigen Vater, um Christi und seines Leidens willen gänzlich vertrösten." [2]) Dagegen bestand er nur darauf, daß das objektiv geschehene Verdienst Christi auch subjektiv empfunden und erfahren werde. So sagt er: „Vergebung der Sünde ist nicht allein eine Nichtzurechnung der Sünde, nicht allein eine gnädige, barmherzige Nachlassung der Strafe Gottes, so wir durch die Sünde und Ungehorsam vor Gott wohl verschuldet haben, sondern es ist auch ein Tödten, Abtilgen und Hinnehmen der Sünden vom Herz und Gewissen, daß sie es nicht mehr können verdammen, beschuldigen noch beklagen; es ist eine innerliche, lebendige Erfahrung, Versicherung und tröstliche Empfindung der Liebe, Gunst und Erbarmung der Gnade Gottes durch Christum erworben, allen, die an ihn glauben, nämlich, daß ihre Sünde um seinetwillen, nicht allein nicht zugerechnet werden, sondern daß sie auch derselbigen im Gewissen ledig, und ihnen die Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes mit Erneuerung ihres Herzens durch die Kraft der Auferstehung Christi zur Erbschaft des Himmelreichs dagegen gegeben und eingepflanzt

1) Vergl. „Von der Sünd und Gnade, Adam und Christus." Werke I. S. 485.
2) Vergl. Werke I. S. 920.

werde, darauf dann Friede des Gewissens, und Freude des Herzens, d. i., der Geist folgt." [1]) Wie sehr dabei eine wesentliche Uebereinstimmung mit der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung Statt fand, zeigt folgende Stelle: „Wenn ich meine Sünden und Uebertretungen nach der Strenge deines Gerichts außerhalb Christo und deiner Gnad wollte allweg ansehen und erwägen, da auch kein unnütz Werk noch Gedanke des Menschen ungestraft wird bleiben, so müßt ich bald verzagen und in einer Stunde vor deinem Zorn in Trümmer gehen. Aber ich sehe sie an in deiner lieblichen Wahrheit, in deiner verheißenen Gnade, ja, im gekreuzigten Seeligmacher Christo, so wirst du deiner verheißenen Barmherzigkeit und nicht meiner Sünde gedenken, ja, sie müssen vor den Augen verschwinden und verfließen, wie Schnee vor der Sonne." [2])

Aus den angeführten Stellen läßt sich der Zusammenhang, in welchem diese Ansichten mit der ihm eigenthümlichen Idee von der Vergottung des Fleisches Christi standen, einigermaßen erklären. Wir müssen indeß hier, da es sich um den eigentlichen Kardinalpunkt der Schwenkfeldtschen Theologie handelt, etwas genauer auf die Sache eingehen. Von keiner Seite hat er härtere Angriffe erfahren müssen, als von dieser, in keinem Punkt ist er aber auch mehr mißverstanden worden als in diesem. Während er selbst stets wiederholte, daß er allen Lehrpunkten, die die alte Kirche in Betreff der Christologie aufgestellt hatte, unverändert treu bleibe, und dagegen nur das verwerfe, was auch sie verworfen habe, hat man nicht aufgehört seine Lehre in eine Reihe mit dem längst von der Kirche gerichteten Irrthum des Eutychianismus zu stellen. Eine unpartheiische Prüfung wird zeigen, was von diesen Vorwürfen zu halten ist. Hiezu ist es nöthig bei der weitschweifigen, durch stete Wiederholungen ermüdenden Darstellungsweise den eigentlichen Kern seiner Lehre von

---

1) Vergl. ebendas. S. 922.

2) Vergl. „Vom Gebet." Auslegung des 25sten Psalms. S. 27. Damit stimmt auch überein, daß er Osianders Rechtfertigungslehre entschieden verwirft, und zum Theil mit denselben Gründen bekämpft, wie die Orthodoxen.

den Umhüllungen polemischer und apologetischer Reflexionen loszulösen und somit die eigentliche Wurzel seiner Idee und die theoretische Rechtfertigung derselben zu unterscheiden. Jene findet ihre Erklärung in seiner mystischen Grundtendenz, diese in den christologischen Theorien der damaligen Zeit. Die Mystik Schwenkfeldts war ein echtes Produkt, sie ruhte auf wirklicher religiöser Erfahrung, und so konnte sie keinen andern Inhalt haben als den, welcher aller intellektuellen Mystik zum Grunde liegt. Die Anschauung der Person Christi in der Glorie seiner Herrlichkeit ist der unversiegliche, immer frisch sprudelnde Quell, aus dem die mystische Begeisterung ihre sicherste Nahrung zieht.[1] Aber diese Herrlichkeit, eben weil sie auf dem Grunde mystischer Erfahrung ruht, ist zugleich eine empfundne, gefühlte, sie zeigt kein blos ruhendes Sein, kein lebloses Bild, sondern es ist die Offenbarung eines persönlichen Lebens, welches als solches sich dem Subjekte in innerlichen Bewegungen fühlbar macht. Hierin sind die Grundvorstellungen enthalten, aus denen sich die Christologie Schwenkfeldts gebildet hat. Auf der einen Seite ist ihm Christus über die Schranken der Endlichkeit und Kreatürlichkeit erhoben, er sitzt zur Rechten des Vaters, verklärt in himmlisches Wesen. Aber auf der andern Seite ist ihm dieses Erhobensein keine müßige Ruhe, kein seeliges Ausruhen von gethaner Arbeit, es ist ihm nur das Substrat für eine erhöhte Thätigkeit, es ist nur der Thron der Herrlichkeit, von dem aus der himmlische König sein Reich regiert. Alles daher, was der gläubige Christ in seinem Innern von Gnadeneinflüssen erfährt, die Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung, es sind nichts anders als die Thaten des in seine Herrlichkeit eingegangenen und persönlich die Seelen regierenden Christus. Christus selbst ist es, der die Vergebung der Sünden innerlich gewiß macht, er selbst ist es, der den h. Geist mit der Fülle seiner Gaben in die Herzen der Gläubigen ausgießt, er ist es, der in der ungetheilten Einheit seines persönlichen Lebens sich selbst mittheilt und zur

1) Vergl. Einleitung S. 87 u.



Speise wird für die hungrigen Seelen. So war es denn Schwenkfeldt vor allem darum zu thun, einen solchen Christum zu haben, der als persönlich gegenwärtig in allen Stadien des christlichen Lebensprozesses sich erweist, und zu jedem durch eine eigenthümliche Thätigkeit seines Geistes mitwirkt. Darum bezeichnet er Christum am liebsten und öftersten als den regierenden Gnadenkönig, und hält die lebendige Erkenntniß desselben für das höchste Ziel des ganzen Christenlebens.

Von der Grundlage dieser Ideen aus sah sich Schwenkfeldt bald in nahe Berührung gesetzt mit derjenigen Seite der wiedertäuferischen Richtung, welche es bis zu einer christologischen Theorie gebracht hatte und darin ebenfalls einen Refler ihrer mystischen Erfahrungen sah. Es war dieß zunächst die doketische Lehre Hofmann's und vieler anderen sich an ihn anschließender Wiedertäufer, daß Christus sein Fleisch nicht aus der Jungfrau Maria empfangen, sondern vom Himmel herabgebracht habe. Schwenkfeldt erkannte deutlich, welche gefährliche Konsequenzen diese Lehre mit sich führe, aber auch, wie nahe er daran wäre, sie zu theilen; er verwahrt sich daher aufs entschiedenste dagegen. So sagt er: „Ich bezeuge, daß ich's mit den alten irrigen Ketzern, wie man's heißt, Valentino, Marcion, Manichaeo, keineswegen halte, die die Wahrheit des Fleisches Christi verläugneten, die da lehrten, daß Christus seinen Leib oder Fleisch nicht von der Maria angenommen, sondern vom Himmel gebracht oder anders woher habe und deshalb nicht ein Mensch unserer Substanz und Natur oder Fleisches gewesen sei, welchen alten Irrthum Einer zu unserer Zeit mit Namen, M. H. (Melchior Hofmann) wie auch N., (Nicolai) daselbst erneuert, damit viele Täufer, sonderlich im Elsaß und Niederlanden behaftet sind, mit denen ich oft sowohl als mit Melchior Hofmann selbst habe disputirt und mit h. Schrift bewährt, daß Christus sein Fleisch wahrhaftig von Maria, der gebenedeieten Jungfrau hat angenommen." [1]) Sehr richtig wendet er dagegen ein, daß

1) Vergl. „Vom Fleisch Christi, ein christlicher Sendbrief, wider die

dann das Leiden Christi nicht hätte Statt finden können. „Wie hätte Christus können leiden? Wie hätte er uns durch seine Marter und Tod können erlösen, wenn er nur eitel Geist oder Gott und nicht auch ein leidentlicher Mensch gewesen, noch kein sterblich Fleisch hätte angenommen?" [1])

Doch noch nach einer andern ihm übrigens verwandten Seite hin hatte Schwenkfeldt seine Lehre zu vertheidigen. Es hatte nämlich der uns schon bekannte Sebastian Frank, der gleichzeitig mit Schwenkfeldt in Ulm lebte und gewiß auch in mannigfache Berührung mit ihm gekommen war, [2]) die pantheistische Lehre aufgestellt, daß in der menschlichen Natur, als solcher, Gottes Wesen wohne. Frank hatte gesagt, daß der Saame

---

Manichäer, Marcioniten und Dimeriten." S. 3. Es war für ihn auch nichts kränkender, als der Vorwurf, der ihm oft gemacht wurde, daß er es mit der Lehre Hofmann's halte. So heißt es („Vom Mißbrauch des Evangelium." Werke I. S. 426.): „Dieses Scribenten, (Petrus Martyr) habe ich auch darum desto lieber wollen gedenken, daß ich mich seiner Calumnien und Unwahrheit, die er mir zumißt, möge entschuldigen; denn er mich sammt andern Bekennern der Glorie der Menschheit Jesu Christi ohne Grund und ohne einigerlei Beweisung, unwahrhaftig (im Commentar über die Epistel Pauli zu den Corinthern, Kap. 15.) ungütlich dargiebt, daß wir mit den alten verdammten Ketzern Valentino und Marcion, halten: Christus habe sein Fleisch nicht von Maria, der h. Jungfrau an sich genommen, sondern einen Leib mit ihm vom Himmel gebracht; daran er uns aber Gewalt und Unrecht thut, wie ich denn solchen schweren Irrthum nicht allein, Gottlob, nie gehalten, so wenig er mir je in Sinn gekommen, sondern gegen die Hoffmännischen Täufer, wie man's heißt, die damit behaftet sind, mehr denn einmal widerfochten, auch dawider habe geschrieben, und in meinen Büchern oftmals, da ich des Geheimnisses der Menschwerdung Christi gedenke, frei zeuge, daß der ewige Sohn Gottes, Jesus Christus, seine h. wahre Menschheit, seinen Leib, Blut und Fleisch aus Maria der gebenedeieten Jungfrau, aus ihrer Substanz und Natur, an sich genommen und Gott in ihr Mensch ist geworden." Vergl. „Ein Sendbrief an Frau Catharina Zellin," S. A. 4. Epistol. I. S. 607 und S. 291. Werke I. S. 79.

1) Vergl. „Vom Fleische Christi." S. 9.

2) Epistolar I. S. 605 heißt es: „Ich habe Frankens Bücher, Theologica und Chronica, auch gelesen und etliche, ehe sie gedruckt worden, gelesen, lasse mir aber nichts damit probiren, ob es gleich zehn Franken hätten geschrieben."

Gottes in aller Auserwählten Herzen sei von Jugend auf Schwenkfeldt hielt dieß für eine Lästerung Christi, weil dadurch der spezifische Unterschied zwischen Christo und den übrigen Menschen aufgehoben würde. Er sagt:[1] „Daß ich die Opinion von der Einwohnung des Wortes Gottes in allen Menschen eine Lästerung Christi genannt, hat die Ursache: dieweil Gottes Wort nichts Anders ist weder Christus, so würde folgen, wo man's in alle Menschen wollte stellen, daß Christus im alten Fleisch, ja ins Teufels Tempel müßte wohnen und mit den gottlosen Gliedern des Satans würde Gemeinschaft haben, welches je ganz schwer und lästerlich wäre zu hören. Zum andern würde folgen, daß nicht der ganze Mensch in Adam wäre verdorben, weil ihm noch so ein herrlicher Theil der himmlischen Pflanzung des Wortes Gottes im Herzen wäre überblieben. Was folgte weiter? daß Christus nicht für den ganzen Menschen hätte gelitten, noch einen neuen Menschen in ihm selber hätte geschaffen. Zum dritten, daß die Wiedergeburt nicht vom Himmel, von oben herab ganz wäre, sondern es wäre ein Theil derselbigen zuvor im Menschen. — Zum vierten: Das Wort Gottes wäre ohne Geist, ohne Kraft und Leben in den Gottlosen, welches doch unmöglich. Aber in Summa, es heißet solch Ding Philosophia, dafür uns Paulus gar treulich hat gewaret. — Daher stellen sie den pelagianischen freien Willen wider die Gnade Gottes, sagen, daß alle Menschen einen guten, freien Willen haben. Und es kommen unzählich viel Irrung aus diesem einigen Stück, daß auch die wahre Erkenntniß und Gnade Christi fast für den mehren Theil damit wird verdunkelt und aufgehoben."[2])

---

1) S. Epistol. I. S. 286.

2) Die im Zusammenhang mit der gedachten Lehre stehende Annahme, daß Gott in allen Kreaturen sei, hält Schwenkfeldt ebenfalls für eine Lästerung Christi und Gottes, denn, heißt es Epistol. I. S. 20: „Ob Gott wohl alle Kreaturen geschaffen, sowohl als er sie alle erhält, regiert und ihnen ein kreatürlich Wesen gegeben hat, so behält er doch sein göttlich, himmlisch Wesen für sich selbst, welches er allein dem Menschen mittheilt

So standen ihm zwei entgegengesetzte Irrthümer gegenüber, von denen der eine konsequent fortgeführt zum Doketismus, der andere zum Ebionitismus führen mußte. Schwenkfeldt stellte seine eigene Lehre in die Mitte dieser beiden Extreme. „Sie haben beide ihre Irrungen," sagt er (Epistol. I. S. 292), „aus unsrer Wahrheit, wie die Spinne das Gift aus einer edlen Blume gesogen." Man hätte nun meinen sollen, er würde durch diese Stellung zu zwei einander entgegengesetzten Extremen nur um so mehr sich der Mitte zugewendet haben, welche die kirchliche Lehre darstellte. Er wollte ja im Grunde nichts anders, als was der eigentliche Sinn von dieser war, nämlich die Anerkennung der Einheit der Person bei der Verschiedenheit der beiden Naturen. Nichts desto weniger ist dem nicht so, wie seine beständige Polemik besonders gegen die Schweizer Theologen, die damals vornehmlich die christologische Lehrbildung in die Hand nahmen. Worin lag nun der eigentliche Differenzpunkt? Hier ist es vor allem schwierig, aus der breiten Darstellung die eigentliche Meinung herauszufinden. Wenn man sich nur an einzelne bei oberflächlicher Betrachtung seiner Schriften am häufigsten sich aufdringende Worte hält, so scheint es, als wenn er ganz allein an der Behauptung Anstoß genommen, daß Christi Menschheit ein Kreatur sei. Und doch ist dieß keinesweges der Fall; die ganze Polemik gegen die Kreatürlichkeit des Fleisches Christi, wenn sie auch den größten Raum bei ihm einnimmt, ist ihm doch nicht das primitive Interesse an der Sache, und ist vielmehr nur ein sekundäres, hinter dem ein anderes verborgen lag. Folgende Stelle spricht dieß deutlich genug aus: „Es ist mir nicht um den schlechten Namen Kreatur, sondern um viel ein höheres, um

---

durch Jesum Christum, der auch drum ist Mensch worden, daß der gläubige Mensch göttlicher Natur und Wesen in ihm theilhaftig würde. Es verführt sie aber, daß sie das Werk der Wiedergeburt und Neuigkeit, so in Christo ist, vom Werk der Schöpfung nicht können unterscheiden." In demselben Sinn tadelt er Luthers und Zwingli's Lehre von der Prädestination, und nennt den Satz des letztern, daß Gott die Natur aller Dinge sei, ein dogma Platonicum. S. „Vom Mißbrauch des Evangelii" Werke I. S. 418.

das, was darunter verborgen liegt, zu thun; nämlich: ob Christus nach dem Fleisch geschaffen, oder von Gott, seinem Vater, aus dem Saamen Davids sei geboren; ob er im Himmel unter die Kreaturen gehöre? oder nicht vielmehr ein Herr aller Kreaturen, und Gewalthaber über alle Dinge, d. i. Gott sei? Und noch deutlicher: ob Christus ganz auch nach dem Leibe Gott der Herr sei, oder nur zum Theil, also zu reden, nach der einen Natur ein regierender Gott und König, und nach der andern eine dienstbare Kreatur sei. Um das ist's zu thun, was, und wer Christus sei; nicht allein quis, sed quid; was sein Leib, Fleisch und Blut mit Gott in Einigkeit der Person Christi sei, thue und vermöge; item, wenn und wie alle Christgläubigen damit in ihrer Seele zum ewigen Leben gespeist und getränkt werden; was auch die Christen durch ihren Herrn Christum aus Gnaden endlich sollen werden. Und kürzlich ist die Frage bei den Christen: was die Klarheit sei, mit welcher der h. Leichnam ihres Herrn Jesu Christi ist verkläret? was die Salbe sei, damit er in der Himmelskrönung von Gott, seinem Vater, durch den h. Geist ist gesalbet? was auch die Krone und der Schmuck sei, damit dieser Gnadenkönig ist gekrönet und gezieret? ob solches Selbstständ, Wesen, Substantia oder Accidenz? ob es die ewige Gottheit, (ja, Alles, was wesentlich Gott mag genannt werden) oder irgend eine Kreatur sei? Es ist ja Alles darum zu thun, wie wir den hochgebornen, durchläuchtigen Mann, Jesum Nazarenum, unsern Herrn, der für uns am Kreuz gestorben, jetzt, nachdem Alles an ihm neu geworden, und er nun in unabgetilgter Natur des Fleisches, per omnia Deus ist, wie Ambrosius schreibt, recht möchten erkennen, anrufen und mit unzertheilten Gedanken unseres Herzens recht verehren, ja, wofür wir ihn sollen halten? und wie wir sein zum honigsüßen Einfluß seiner Gnade und des ewigen Lebens seeliglich genießen. — Soll denn das ein gräulicher Irrthum sein, wenn ich Christum Jesum mit dem h. Petrus den Sohn des lebendigen Gottes und nicht eine Kreatur nenne? Soll es eine Lästerung Christi sein, wenn ich das Fleisch des Wortes, so von den Todten in

göttlicher Kraft und Leben auferstanden, für ein göttlich, geistlich Fleisch, doch gleichwohl auch für ein wahres Fleisch halte? ja, diesen Menschen, welchen Thomas aus einer wunderbarlichen Dispensation oder Zulassung nach seiner Auferstehung und Verklärung in seine Seite griff, für keinen kreatürlichen Menschen halte, sondern die ganze Person Christi mit Thoma unzertheilich meinen Herrn und meinen Gott bekenne, auch mit Glauben, Gebet und Anrufen Christum ganz also verehre. Soll solches, spreche ich, eine Irrung und Christlästerung genannt werden, so gebe der barmherzige Gott, daß ich ewig also irre, und ein solcher Lästerer, d. i. ein Bekenner der unendlichen Glorie und Herrlichkeit meines Königs Christi bis an's Ende werde befunden." [1]) Man sieht aus dieser Stelle, nicht die Polemik gegen den Ausdruck Kreatur ist der Gesichtspunkt, von dem Schwenkfeldt ausgeht, sondern zunächst das Intresse an der ungetheilten Einheit der Person Christi; diese in den Mittelpunkt der christlichen Heilsordnung zu stellen, darum war es ihm zu thun. Hierin ist zugleich das angedeutet, was seine Stellung von der der orthodoxen Kirche unterscheidet. Er nämlich geht aus von der persönlichen Einheit des Gottmenschen, denn Christus ist ihm vor allem Persönlichkeit, er sucht von der Einheit aus den Unterschied zu finden; die orthodoxe Lehre dagegen geht aus von der Unterschiedenheit beider Naturen, und sucht von da aus die Einheit zu gewinnen. So konnte er nicht anders, als von seinem Standpunkt aus die orthodoxe Lehre, wie sie sich besonders in dem Kreise der Schweizerischen Theologen gebildet hatte, des Nestorianismus anklagen: er nennt diejenigen, welche die Doppelheit der Naturen hervorhoben, Zertheiler, Dimeriten und Verleugner der Ganzheit Christi. Am allerwenigsten konnte er sich in die Art finden, wie man im orthodoxen System das Problem der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zu lösen versuchte, nemlich durch Annahme einer gegenseitigen Mittheilung ihrer Eigenschaften (der sogenannten com-

1) Vergl. „Confession vom Jesu Christo." Werke I. S. 105.

municatio idiomatum); denn allerdings ruht das ganze Gebäude derselben auf der Voraussetzung eines ruhigen Nebeneinanderseins zweier an sich gleichberechtigter Faktoren. Eine weitere Ausbildung dieser Lehre mußte daher unvermeidlich zum Nestorianismus führen, wie sie denn auch geschichtlich nur unter den Einflüssen einer Nestorianischen Denkungsweise entstanden war.[1]) Diesen Gesichtspunkt hebt nun Schwenkfeldt beständig hervor. Er sieht diese ganze Lehre als Produkt philosophischer Schulweisheit an, „womit die Herrlichkeit Christi geschmälert, seine Ganzheit zertrennt, sein Reich verwüstet, seine Erkenntniß verdunkelt wird."[2]) „Mit der Vernunft, die in solchen Dingen viel zu schwach ist, kann man die Naturen in der Einigkeit nicht zusammenbringen.„[3]) Auf die Frage, was es heißt, Christum theilen, antwortet er: „Es heißt seine zwei Naturen aus solcher Einigkeit nehmen, eine Natur ohne die andere, oder von der andern abgesondert (seorsim) im Werke ansehen, als ob jede in der Person für sich selbst allein stände, mit der andern unvereinigt. Das heißt nämlich, Christum getheilet, wenn man die vereinigte Person, die Gott und Mensch ist, allein nach der einen Natur

1) Man könnte hiergegen die Thatsache anführen, daß doch grade die lutherische Theologie, die es sich von je an zum Ruhme anrechnete, dem Zwinglischen Nestorianismus entgegengetreten zu sein, mit besonderer Vorliebe dieß Dogma ausgebildet hat, während die reformirte nach den ersten Anläufen im 16ten Jahrhundert diesen Weg bald wieder verließ und sich an einer einfacheren Christologie begnügte. Indeß grade die höchst künstliche Art, wie die Lutheraner das Dogma entwickelt haben, zeigt, daß sie in beständiger Gefahr waren, es möchte der verborgne Nestorianismus irgendwo hervorbrechen; daher die vielen Cautelen, Beschränkungen und Halbheiten.

2) Vergl. „Cassianus. Von der Menschwerdung des Herrn Christi. Wider den Nestorianischen Irrthum der Theilung Christi. Aus dem Latein treulich verteutscht und zur Glorien Christi an den Tag gegeben." S. C. 2, 6.

3) Vergl. „Von der Ganzheit Christi beede in Leiden und in seiner Herrlichkeit. Mit Auffdeckung und trewer Warnung an alle Christen sich zu hüten für dem widerholeten Nestorianischen Irrthumb der Theilung deß Eingeborenen unzertheiligen Sunes Gottes Jhesu Christi unsers Herren, so jetzt hin und wieder in Leere und Büchern auff der Ban ist. Caspar Schwenkfeldt. 1583." S. C. 2.

ohne die andere in's Werk führt; wenn man im ersten Stande Christi dieß, was sich nach dem Vernunft-Urtheil auf die göttliche Natur nicht reimt, als Leiden, Sterben, Geborenwerden, Essen, Schlafen, Wachen und dergleichen, allein seiner menschlichen Natur ohne die göttliche will geben; und wiederum, im andern Stande, was sonst einer menschlichen Natur als bloß und abgesondert nicht bequemet, nämlich, die Sünde vergeben, die Seele speisen, das Leben geben, gerecht, heilig und seelig machen, allein der göttlichen Natur in Christo ohne die menschliche will zueignen. Solches heißt Christum getheilt und seiner Person Ganzheit aufgelöst, wenn man, sage ich, seine Naturen, beide im Amte unserer Erlösung und Seelig- oder Gerechtmachung von einander sondert und abtheilig ansieht, als ob es zwei Personen wären, da die eine wirkte, die andere ruhte, da die eine leidet, die andere Freude hätte, da die eine noch heute heilig und lebendig mache, die andere ausgeamtet und Feierabend hätte. Also dichten alle die von Christo, die seine persönliche Einigkeit nicht kennen, sondern nach der Philosophia zwei streitige, widerwärtige Naturen, deren sich keine mit der andern könne vertragen, in dem einigen Sohne Gottes stellen, von welcher jeder Natur wegen ihnen dennoch Christus solle ganz heißen. Aber, wo steht solches geschrieben? Siehe, also kommen sie denn ferner darauf, daß sie Christum solcher seiner zwei streitigen Naturen halber müssen theilen und seiner Person Ganzheit müssen auflösen, ja, zwei Personen sowohl, als zwei Söhne (einen des Menschen Sohn ohne Gott, den andern Gottes Sohn ohne Mensch) aus dem einigen Christum machen. Denn sobald eine Natur in Christo von der andern im Glauben der Betrachtung seines Leidens oder der Herrlichkeit wird gesondert, und eine ohne die andere, seorsim, d. i. unvereinigt angesehen, oder ins Werk wird geführt, bleibt es nicht mehr eine Natur, sondern es wird eine Person daraus; sobald man, sage ich, in der Exinanition, oder im Amte unserer Erlösung die göttliche Natur als abgesondert und auswendig der Vereinigung mit dem Fleische in Christo ansiehet und sagt: das Leiden stand nicht Christo zu, nach dem

er Gott ist, sondern nach dem er Mensch ist, und vom Geheimniß der Exinanition Christi richtet, wie man sonst von Gott und Mensch abgesondert pflegt zu richten, sind aus Christo zwei Personen geworden. Sobald man auch in der Glorie den Menschen ohne Gott, das Fleisch ohne Geist und Wort, seinen Leib ohne Licht und Klarheit (wie sonst eines andern Menschen Leib) ansieht, so ist die Einigkeit Gottes und Menschens aus, das verbum incarnatum, das eingefleischte Wort ist von einander getheilt, die Ganzheit Christi aufgelöst, und Jesus bleibt nicht Christus, man dichte gleich aus der rhetorica und logica vom totus Christus, was man wolle. Nicht allein heißt das Christum getheilet, wie ihn die Kapernaiten Johannis 6, da er vom Essen seines Fleisches lehrt, fleischlich theilen oder seine Worte richten, auch nicht allein, so der Mensch auf seinen Ort, Gott auch auf den seinen wird gestellt, als ob ihrer zweien wären, und als ob Gott allein im Menschen Christo wohnete, sondern es ist noch eine andere, viel subtilere Theilung mit der communicatio idiomatum von den ungläubigen Sophisten Christo und seiner Ganzheit zur Schmach erdacht worden, damit sie die Naturen in der Person besonders mit dem Herzen ansehen und die Werke Christi ihnen distribuiren oder jeder austheilen, dieß einer, das der andern, wie es die Vernunft kann fassen, zueignen, als das Geheimniß des Leidens dem Menschen in Christo ohne Gott, das Geheimniß der Seeligmachung Gotte ohne den Menschen, und mit dem Glauben (wiewohl es ein unrechter Glaube ist) auf einer Natur auswendig der andern dabei beruhen und endlich verharren. Das ist kürzlich, daß sie nicht glauben, daß Christus ganz in beiden Naturen vereiniget für uns gelitten, noch daß er uns ganz nach beiden Naturen ungetheilt, gerecht und seelig macht. Das heißt Christum theilen." [1])

---

1) Vergl. „Von der Gantzheit Christi." S. D. 3, 6. Wie sehr Schwenkfeldt mit diesem seinen Angriff sich auf die Uebereinstimmung mit Luther berufen konnte, lehrt folgende Stelle aus dem Briefe an diesen: „Kürzlich, so lehren und schreiben sie (die Zwinglianer) eigentlich dermaaßen von Christo, als ob sein Leib und Blut uns hinfür zur Justification und Seeligmachung

Aus dem Interesse, die persönliche Einheit Christi festzuhalten, mußte sich eine andere Anschauung von dem Verhältniß der

---

kein Nutz mehr wäre, als ob der Mensch in Christo ein Depositum sei im Himmel, sitze an einem räumlichen Ort droben, umschrieben, und also zu reden, wie ein anderer Heiliger Gottes (wiewohl im höchsten Grade) seinen Sabbath halte, und daß Christus allein nach einer Natur, nämlich allein nach der Natur des Worts, ohne die Natur seines Fleisches und Bluts in den gläubigen Herzen wohne, wirke, uns erhalte, speise, heilige und lebendig mache, als ob Christus, der Sohn Gottes, unser Herr, nach seinem Fleische und Blut, keine Gemeinschaft mehr mit seiner Kirche oder Gemeine habe, als ob das Haupt weit von seinem Leibe sei gesondert, daraus Ihr nun leicht möget erkennen, daß es nicht allein um den Namen Kreatur, sondern um viel schwerere Irrthümer, die sie darunter einführen, uns und allen Gläubigen mit ihnen zu thun ist, welches ihre Bücher und Schriften, beide in Latein und Deutsch in Druck ausgegangen klärlich ausweisen, sonderlich die Antilogia, Anacephalaeosis Dr. Vadiani, des Bürgermeister von St. Gallen, darauf denn Bullinger und die ander Prädikanten zu Zürich ein deutsches Büchlein haben lassen ausgehen, darin sie mit einer mathematischen Figur den verheißenen Saamen Abrahä, den himmlischen Menschen, unsern Herrn ganz verächtlich aus dem Wesen der göttlichen Dreieinigkeit zirkeln, seines Fleisches Vergottung leugnen und viel alter schwerer Irrthümer wider Christum und seine Herrlichkeit unter dem gemeinen Mann ausgießen und herfürbringen." S. Epistol. II. Th. II. S. 702. Und ebend. S. 706: „Stellen auch heut longe diversissimas naturas cum diversis idiomatibus d. i. (wie sie es deuten) ganz ungleiche, zwei streitige Naturen, die zwiespältiger, widriger oder unverträglicher Eigenschaft sind in Christo, dem einigen Sohne Gottes. Deshalben sie auch Christo jetzt im Himmel zwei ungleiche Wesen, zwei ungleiche Willen, zweierlei Geist und zweierlei ungleich Leben, nämlich ein kreatürlich und göttlich Leben, Geist, Wille und Wesen droben andichten und den einigen einfältigen Sohn Gottes Jesum Christum in der Glorien seines Vaters also zwiefachen und zertheilen, ja ihn ihm selbst ungleich und uneinig machen." — Ferner in der Schrift vom Ursprung des Fleisches Christi S. B. 4, b: „Nach Specker und der andern Philosophen Meinung hätte Christus nicht also sollen reden (daß er Gottes Sohn sei), weil es die Juden von seinem Menschen verstanden, nämlich, daß der Mensch in Christo Gottes Sohn und Gott sein Vater wäre, welches sie vor Gotteslästerung hielten, sondern er hätte gleich als eine Kreatur (sc. dafür ihn Specker hält) Gott die Ehre geben und sagen: Ihr Juden versteht mich nicht recht; wenn ich sage, daß ich Gottes Sohn bin, so rede ich nicht nach der Menschheit, die ihr sehet, es ist aber ein Unsichtiger in mir, der ist Gottes natürlicher, wahrer Sohn, oder ich rede per communicationem idiomatum, nenne eines, meine ein anderes, oder per synecdochen, alloeoses."

menschlichen und göttlichen Natur ergeben, als worauf die abstrakte, rein formale Betrachtungsweise führte, die der scholastisch-orthodoxen Lehre von der communicatio idiomatum zum Grunde lag. Hier nahm man die beiden Faktoren, deren Einigung man zu begreifen suchte, als zwei fertige für sich bestehende Momente, die, an sich getrennt, nicht durch einander, sondern durch ein drittes in Beziehung zu einander gesetzt wurden. Man unterschied demnach Substanz und Accidenz, oder Natur und Eigenschaften; die Substanzen bleiben geschieden, die Accidenzen gehen in einander über und theilen sich mit. Die scholastische Denkweise, die auf scharfe Sonderung der Begriffe ausging, und die katholischen Anschauung, nach welcher sich die Thätigkeit Christi an eine Menge stellvertretender Organe vertheilt, konnte sich dabei beruhigen. Dem reformatorischen Glauben, der die Person Christi wieder in den Mittelpunkt der gesammten Heilsökonomie stellte, war es nicht angemessen. Es war deshalb ein richtiges auf den wahren Fortschritt zu einer dem Protestantismus gemäßen Christologie abzielendes Bemühen, wenn Schwenkfeldt statt der Annahme einer bloßen Idiomenkommunikation auf eine innigere Einheit der beiden Naturen drang, wobei die Persönlichkeit des Gottmenschen zu ihrem vollen Rechte käme. Er faßte die beiden Naturen nicht als zwei todte für sich bestehende Existenzen auf, sondern als lebendige Wesen, die in sich selbst das Prinzip der Bewegung zu einander haben, also auf eine innige gegenseitige Durchdringung angewiesen sind. Hieraus entstand ihm der der bisherigen Orthodoxie völlig fremde Gedanke eines allmähligen Wachsthums der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi. Er benutzt dabei die Vorstellung eines doppelten Standes Christi (status exinanitionis et exaltationis),[1]) und sucht nun in dem ersten Stande die allmählige Bewegung

1) An manchen Stellen unterscheidet er statt zwei, drei Stände, nämlich den der Menschwerdung, des Leidens und Sterbens, den der Auferstehung von den Todten, und den der Auffahrt gen Himmel und des Sitzens zur Rechten Gottes. Vergl. Epistol. I. S. 712. Doch ist im Grunde der zweite nur ein Moment des dritten.

zum zweiten hin, wie in diesem die rückwirkende Kraft des ersten nachzuweisen. In dem ersten Stande ist der Grund zum Werke der Erlösung gelegt, die Versöhmung der Sünden vollbracht, die Bedingungen zur Realisirung des Reiches Gottes erfüllt, im zweiten Stande dagegen geschieht erst die wirkliche Ausführung des Planes der Erlösung, die Mittheilung des h. Geistes, die Aneignung des Verdienstes, die Aufnahme des Sünders in die Gemeinschaft des göttlichen Lebens. Die Erkenntniß des ersten Standes muß daher vorhergehen, sie ist unerläßlich, aber sie ist nur die Milch des Evangeliums, für die jungen Kinder tauglich; die Erwachsenen bedürfen der starken Speise d. i. der Erkenntniß des erhöhten Christus.[1]) Erst diese giebt den wahren gerechtmachenden Glauben. „Die Gerechtigkeit Gottes," sagt er, „so nun in Christo und durch Christum mit all seinem Verdienst unser ist worden, muß gerichtet werden, nachdem sie uns von Christo ist erworben, und wie sie im Gange der Gnade zu uns kommt und unser eigen wird zur Seeligkeit, daß der Mensch Jesus Christus unser Gerecht- und Seeligmacher sei, non solum merito, sed etiam communicatione sui, nicht allein, daß er uns die Seeligkeit hat erworben, sondern, daß er sich auch uns ganz mit all seiner Erwerbung Gaben und Wohlthaten durch den h. Geist gnädiglich schenkt und mittheilt."[2])

Eben dieß führt noch auf einen andern damit eng verwand-

1) So heißt es („Ein kurtz Christlichs Sumarium vom waren Nachtmal Christi u. s. w." S. C. 3): „Es haben die Kinder und noch Schwachen in Christo auch ihre Speise in und an Christo, davon schreibt Paulus 1 Cor. 3. — Damit erklärt er, was die Milchlehre der jungen Kinder Gottes sei, nämlich der gekreuzigte Christus, das ist die vernünftige unverfälschte Milch, deren sollen sich die Jungen in Christo halten und gebrauchen, bis sie durch das Erkenntniß des ersten Standes Christi erwachsen und in ihm zur starken Speise des Standes seiner eingenommenen Glorie in ihm kommen." Dabei hält er die Nothwendigkeit der Erkenntniß des ersten Standes fest; nur durch sie kommt man zu der des zweiten Standes. „Cognitio Christi secundum carnem ist nicht Jedermanns Ding. — Wer Christum in priore statu nicht recht kennt, wie kann er ad posteriorem aspiriren." S. Epistol. II. Th. II. S. 475.

2) Vergl. „Vom Worte Gottes u. s. w." S. 134, b.

ten Unterschied der Christologie Schwenkfeldts von der der Reformatoren. So wie er nämlich von dem Gesichtspunkt der persönlichen Einheit Christi ausging, die Kirchenlehre dagegen von dem der Unterschiedenheit beider Naturen, so zeigte sich eine ähnliche Verschiedenheit in Betreff des Unterschiedes der beiden Stände Christi. Ihm war, wie schon erwähnt, der verklärte Christus das letzte Prinzip seines ganzen christlichen Denkens; von ihm aus suchte er die irdisch menschliche Niedrigkeit Christi zu begreifen. Dagegen in der Anschauung der Reformatoren, besonders wie sie sich auf der Lutherischen Seite ausbildete, war das Kreuz Christi der Punkt, von dem aus die ganze Christologie sich gestaltete; die That der Versöhnung wurde zum Centrum der Heilsordnung erhoben, die Aneignung derselben das vornehmlichste Hauptstück des Christenthums. Natürlich mußte dieß dem entgegengesetzten Standpunkt als eine Einseitigkeit erscheinen, die auf die Uebung des christlichen Lebens einen nachtheiligen Einfluß ausübe. Schwenkfeldt hebt diesen Gesichtspunkt mehrfach hervor. „Man soll nicht einen halben Christus," sagt er,[1] „sondern den ganzen Christum predigen, das ist, nicht allein seine Erlösung und Genugthuung für uns, sondern auch seine Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung unser, ja nicht allein Christum, der uns am Kreuz hat erlöset, sondern eben denselbigen jetzt glorifizirten regierenden Christum, der uns nun auch heiliget, gerecht und seelig macht; daß man nicht allein in Christum also zu glauben verkündige, sondern auch Buße in seinem Namen zu thun ermahne, so werden sich denn auch die guten Werke als Früchte des Glaubens bald finden und mit dem Glauben fein lieblich stimmen, die man viel zu weit von einander hat geschieden, daß wir nur allein mit den Worten evangelisch und Christen sind, aber mit der That schier ärger denn die Heiden, so doch das, was man glaubt und mit Worten bekennet, auch mit den Worten des Glaubens soll beweiset und erzeiget werden. Darum so will's zur Predigt des Evangelii

1) S. Vom Mißbrauch des Evangelii. Werke I. S. 441.

viel zu kurz geredet sein, wenn man allein sagt, Christus habe für uns genug gethan, er sei für uns gestorben, habe Tod, Teufel und Hölle überwunden und uns alles geschenkt, daß wir es nur festiglich sollen glauben u. s. w., sondern man muß auch wissen und glauben, daß er uns durch sein Sterben, bitter Marter und Leiden den h. Geist, den Geist der Gnade und Heiligung hat erworben, wie Paulus lehret, daß Christus nicht allein um unserer Sünden willen dahin gegeben, sondern auch um unserer Gerechtwerdung willen auferwecket sei. Röm. 4."

Indem Schwenkfeldt vom Standpunkt des erhöhten Christus den erniedrigten ansah, mußte ihm natürlich das Bestreben entstehen, auch in diesem die Spuren der Verherrlichung nachzuweisen, und also die irdisch-menschliche Erscheinung Christi zur möglichsten Gleichheit mit der himmlisch verklärten zu erheben. Hier ist der Punkt, wo seine Polemik gegen den Gebrauch des Ausdrucks Kreatur vom Fleische Christi ihre richtige Stellung erhält. Christus ist ihm vor allen Dingen Gegenstand der christlichen Anbetung und zwar in der ungetheilten Einheit seiner ganzen Person, also nach seinen beiden Naturen. Wie kann er nach der einen Natur eine Kreatur sein? „Keine Kreatur betet eine Mitkreatur an, — sondern alle Kreaturen beten den einigen Gott an. — Entweder die müssen Christum von Herzen nicht ganz anbeten, oder sie könnten sich der Abgötterei keineswegs entschütten, so das Fleisch Christi und seinen glorifizirten Leib für eine Kreatur minder denn Gott halten, und auswendig der Herrlichkeit des Wesens Gottes ansehen." [1]) Zu dieser Opposition gegen den Begriff der Kreatürlichkeit des Fleisches Christi kommt indessen noch ein anderes Moment verstärkend hinzu, nämlich der schon berührte Dualismus. Kreatur ist ihm das außergöttliche Sein, welches einer wahren Gemeinschaft mit Gott unfähig ist. Christus kann nicht Gott und eine Kreatur zugleich sein, denn „diese zwei Dinge sind unmäßig von einander ge-

---

1) S. „Kurtze gründtliche Bewerung: das Christus gantz der wahre natürliche Sun Gottes und nicht ain Geschöpff oder Creatur sei." S. B.

schieden, wie auch zwischen Gott und der Kreatur keine Vergleichung sein mag, welches alle wissen, die Gott und sein Wesen kennen." [1]) Folgende Stelle spricht sich darüber besonders deutlich aus: „Es ist zweierlei Wesen, Selbsstand und Ordnung aller Dinge: eins irdisch, leiblich und kreaturisch, das andere geistlich, göttlich und himmlisch, welche zweierlei Wesen mit ihrer Eigenschaft, wie auch mit Urtheil, Verstand und Erkenntniß gar sehr sind zu unterscheiden. Zum ersten gehört das Licht der Vernunft, zum andern aber das Licht des wahren Glaubens. Des irdischen Wesens dieser Kreatur Art und Eigenschaft ist unter anderm hie und da, an diesem oder jenem Ort, Zeit und Stätte zu sein, also erkannt, gefunden und begriffen werden, welches denn menschliche Vernunft kann verstehen, bedenken und ausrechnen. Aber des himmlischen göttlichen Wesens Art und Eigenschaft ist nicht hie und da in Zeit und Stätte oder Ort zu sein, daß es mit diesem oder jenem leiblichen Dinge möge überreicht, verbunden oder begriffen werden, sondern außer aller Zeit und Stätte im Ganzen, d. i. allenthalben zu sein, von allem Zufall dieses Wesens weit abgesondert, und in seinem Selbsstand ewig zu bleiben. Es ist des göttlichen Wesens Art, nicht zeitlich noch räumlich, sondern ewig und menschlicher Vernunft unbegreiflich, das aber auch mit all seinem Eigenthum einen sondern Stand, Lauf und Gang hat, welches Wesen allein das Licht des Glaubens kann ersehen und begreifen, wie auch allein der wahre Glaube Gott und seine Kreatur recht kann unterscheiden und erkennen. Das eine Wesen ist der Kreatur: es gehört zum Werk der Schöpfung Gottes, und in die Ordnung der sichtbaren, vergänglichen Dinge, da Gott zum Lob und Zeugniß seiner Herrlichkeit, seiner Allmächtigkeit, Gütigkeit, Macht und Weisheit, in den sechs Tagen jeder Kreatur ihr eigen Wesen, Werk, Thun, Bestand und Art gegeben, dabei er sie ihrer Ordnung nach auch erhält, versiehet und regiert; aber daß er gleichwohl sein ewig est und Wesen für sich selbst auswendig

1) Ebendas. S. A. 3, b.

aller Kreatur hat behalten, also, daß keine Kreatur der Schöpfung halber an seinem göttlichen Wesen Theil hat. Solches göttliche Wesen ist das andere Wesen, davon wir allhier unterschiedlich reden. Es ist Gottes, des allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erden selbst Wesen und ewiges Leben in seiner unermeßlichen Herrlichkeit und unendlichen Klarheit im Himmel, welches Wesens gnadenreiche Offenbarung, Gemeinschaft und Theilhaftigkeit dem Herrn Christo, in welchem ein rechtschaffen Wesen ist, wie Paulus sagt, und seinem h. Geist fürnämlich zusteht, wie es auch zum Werke der Wiederschöpfung oder Wiedergeburt der neuen Kreatur aus Gott und in die Ordnung der unsichtbaren Dinge des Reiches Gottes will gehören, da Gott aus Gnaden solch sein eigen göttlich Wesen allein dem Menschen durch seinen gleich mitwesentlichen ewigen Sohn, Jesum Christum, den h. Geist hat verheißen mitzutheilen, welcher auch drum vom Himmel kommen und in der Fülle der Zeit Mensch ist worden, daß nämlich unter allen andern Kreaturen allein der Mensch in den Himmel komme, des ewigen, herrlichen Wesens Gottes Mitgenoß und theilhaftig würde." [1])

Sollte die Anschauung Schwenkfeldts von der Nichtkreatürlichkeit des Fleisches Christi konsequent durchgeführt werden, so kam es besonders darauf an, das Verhältniß der menschlichen Natur überhaupt zu jenen beiden Gebieten des Daseins näher zu bestimmen. Auch hierüber fehlt es nicht an Bestimmungen. Der Mensch gehört seinem irdischen Theile nach der äußerlichen Welt, seiner innerlichen, unsterblichen Seele nach, der höhern, geistigen Welt an, daher kann alles Aeußerliche nur den äußerlichen Menschen bilden und bewegen, in das Innere, in die Seele des Menschen kann nur Gott selbst dringen. Von diesem Standpunkt aus begreift sich demnach leicht die Opposition gegen die Wirksamkeit äußerer Gnadenmittel. Diese Doppelseitigkeit der Natur des Menschen zeigt sich auch schon im Urzustande desselben. Er war damals

1) Vergl. „Vom ewigen Wesen Gottes und wie es von der Creaturwesen zu unterscheiden." Werke I. S. 553.

zwar noch im Gebiete des kreatürlichen Lebens befangen, er hatte aber die Bestimmung, durch Christum in das göttliche Leben erhoben zu werden. „Der erste Mensch ist ein seelischer Mensch, von der Erde, irdisch geschaffen. Er ist aber nicht geschaffen, daß er also sollte bleiben, wie er anfänglich ward geschaffen. Er war wohl vollkommen und aufrichtig in der Ordnung der ersten Kreatur, aber nicht in der Ordnung der Kinder Gottes geschaffen. Er war in und zum Bilde und Gleichniß Gottes erschaffen, welches auch Gott bald nach dem Sabbath in ihm anfing aufzurichten. Er ist aber noch nicht Gottes Bild gewesen, sondern er sollte es erst künftig durch Christum, der allein das Bild des unsichtbaren Gottes ist, im Werke der Wiedergeburt vollkommen werden."[1]) Und an einer andern Stelle: „Gott hat im Anfang das Fleisch dazu geschaffen, daß er drinnen wohnen, wandeln und leben sollte, daß er sein wesentlich Bild und auch sein Reich im Fleisch wollte aufrichten, so überfrühete ihn der böse Satan, setzte sich an Gottes Statt und richtet ihm selbst eine Wohnung auf im Fleisch, davon Genesis 3."[2]) Dadurch hat das Fleisch des Menschen die ursprüngliche Empfänglichkeit zur Theilnahme am göttlichen Wesen verloren. Daraus folgte nun, daß das Fleisch Christi, durch welches der gesammten Menschheit die Neugeburt vermittelt werden sollte, von Anfang an eine höhere göttliche Begabung in sich getragen habe, als das Fleisch der übrigen Menschen und Adams vor dem Fall. Das Fleisch Christi war ein neues Fleisch, mit Kräften der Unschuld und Heiligkeit ausgestattet und demnach dem der übrigen Menschen nicht gleich. So sagt er: „Das Fleisch Christi ist nicht bloß allein als Fleisch anzusehen, wie es denn auch bald vom ersten

---

1) Vergl. „Kurtze Summarische Antwort und gründlicher Gegenbericht der Wolgebornen Frauen Barbaren von Freyberg, Freyfrauen zu Justingen und Oepffingen rc. Auff die Siebenzehen Puncten so eine Lutherische Person gestelt, Sampt Ihres Christlichen, Catholischen, Evangelischen Glaubens Rechenschafft und Bekanntnis." S. 2 b.

2) Vergl. „Vom christlichen Streit und von der Ritterschaft Gottes." Werke I. S. 743.

Blick seiner Empfängniß an nie ein bloßes Fleisch, wie anderes kreatürliches Fleisch, noch der Mensch in Christo ein purer Mensch gewesen ist, sondern mit Heiligkeit, Gnade und göttlichem Reichthum vom Vater begabt und geziert. Es war der Mensch in Christo bald, nachdem er mit vereinigtem Worte Gottes von Gott dem h. Geist empfangen, voll Gnade und Wahrheit, d. i. der Natur, Wesens und Selbstständes seines Vaters nach seinem Fleisches Anfang, darin er sollte wachsen und zur völligen Erbschaft der Gottheit seines Vaters kommen. Darum so will das Fleisch Christi zwei Respekte oder Gemerkt zu seinem Erkenntniß haben, einen, daß es ein wahr menschlich Fleisch aus Maria der begnadigten Jungfrau war, den andern, daß es vom h. Geiste empfangen, und deshalb heilig, neu, ohne Sünde und voll Gnade war." [1]) Ferner: „Wenn Etliche fragen, was doch Gott zur Geburt des Fleisches oder Menschen in Christo habe gegeben, weil wir sagen, daß das Fleisch Christi ursprünglich aus Gott und daß Gott dieses Menschen wahrer Vater sei, so antworten wir, daß er sein heilig gebährendes Amt und Wirkung durch seine göttliche Kraft und Geist, auch die Reinigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gnade, Geist, Wahrheit u. s. w. (welche Gaben dieses Kindlein nach seiner Menschheit am ersten Blick seines Empfängnisses gehabt) ihm durch seine Gebährung aus seiner göttlichen Natur in Verwaltung des h. Geistes göttlich und väterlich hat gegeben, darinnen es auch zur vollkommenen Fülle Gottes hat zugenommen und gewachsen. Denn Maria, die Mutter, hat's ihm nicht können geben, ob sie wohl ihr jungfräulich Fleisch zu des Kindes Gottes seines Vaters Empfängniß und zur Geburt subministrirt, dargereicht oder dargegeben hat, daß Gotte sein Sohn vom Saamen David nach dem Fleisch würde geboren." [2]) Ferner: „Es ist nicht wohl geredet, wenn

1) Vergl. „Vom Ursprung des Fleisches Christi Erklärung, das der menschlichen Natur Christi anfänglicher Ursprung aus Gott und Christus nach seinen beiden Naturen der wahre Sohn Gottes sei. Wider den Philosophum M. Specker, der solchem widerspricht und wider seinen lästerlichen Folgen." S. D.

2) Vergl. Ebendas. S. D. 2.

man in gemein sagt, Christus sei eben ein Mensch wie ein anderer Mensch, oder wie wir Menschen, allein die Sünde ausgenommen, und da Etliche aus der Philosophia in solche Thorheit gerathen, daß sie das allerheiligste Fleisch Christi und des Verräthers Judas Fleisch in ein Prädikament stellen. — Obwohl Christus ein wahrer Mensch, mit wahrem Blut, Fleisch, Leib und Seele ist, so ist er doch viel ein anderer Mensch, auch allhier auf Erden gewesen, denn wir natürliche Menschen sind. Seine menschliche Natur ist nicht allein ohne Sünde, sondern neu, mit Gnade, Geist, Göttlichkeit und Heiligkeit erfüllt, auch nach seinem ersten Stande, darin er vor Gott und dem Menschen hat zugenommen und gewachsen, bis er die vollkommene Fülle Gottes nach dem Fleisch endlich hat erreicht, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet." 1) Ferner: „Das Fleisch Christi nach seinem ersten Stande ist unser und nicht unser, mit Unterschied. Es ist unser, d. i. ein wahres, menschliches Fleisch, darum, daß es in und aus dem Menschen, aus der heiligen Jungfrau, menschlichen Substanz und Natur ist, aber einer neuen menschlichen Substanz und Natur, die am höchsten und allerbesten Grade ist, daraus in der Fülle seiner Erhöhung alle Kinder Gottes sollten erzeugt und geboren werden. Und deshalb ist es auch nicht unser, noch Judas und der Gottlosen natürlich Fleisch und Bruder, sondern es ist Christi Fleisch, ein Fleisch des eingebornen Sohnes Gottes, des neuen himmlischen Adams, von Natur heilig und voll Gnaden, wie es denn auch viel anders geartet, gesinnet oder affectionirt war, nämlich nach Gott natürlich, weder unser verderbt Fleisch und böse Natur nach der ersten Geburt ist." 2)

Man hätte erwarten können, daß Schwenkfeldt, da er, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, nicht die volle Identität der menschlichen Natur Christi und der aller übrigen Menschen anerkannte, ihm besonders die Leidensfähigkeit der mensch-

1) Vergl. Ebendas. S. E.
2) Vergl. Ebendas. S. E. 4.

lichen Natur Christi unangemessen erschienen wäre. Dieß war aber nicht der Fall, wie schon daraus hervorgeht, daß er die doketische Lehre Hofmanns bestreitet. Auch hat er stets die Bedeutung des Todes Christi und seines Versöhnungsleidens anerkannt. Der Widerspruch, der hiedurch in seine Vorstellung von Christo zu kommen schien, suchte er durch die Hervorhebung des Unterschiedes der beiden Stände Christi zu beseitigen. Im ersten Stande war das Fleisch Christi, obwohl heilig, neu, voll Geist, Gnade und Wahrheit, dennoch sterblich, leidensfähig und demnach der göttlichen Natur ungleich. So sagt er: „Das Wort ist Fleisch geworden, daß es ihm sein angenommen vereinigtes Fleisch gleichförmig und ähnlich machte, im Wesen und in aller göttlichen Herrlichkeit, Kraft, Macht und Vermögen. Es ist aber nicht bald einsmals geschehen, nicht bald, da sich's mit dem Fleisch hat vereinigt, leiblich und zeitlich, welche Einigkeit hernach vom Tode ist zertrennet, da aber viel eine bessere Vereinigung darauf hat gefolgt, nämlich eine ganz neue, beständige und ganz göttliche Vereinigung und Verklärung, die in Ewigkeit soll währen. Da wird denn erst das Fleisch mit Gott, dem Wort, im himmlischen Wesen und Versetzung in die Glorie und Natur der Fülle der Gottheit, wie Hieronymus über Philipper 2 schreibt, ganz vollkommlich vereinigt und vergottet, durchsalbet und verkläret, ja ganz herrlich, göttlich und geistlich, d. i. Gott in Ehren, Kraft und Macht gleichförmig gemacht, welches ich die Gottwerdung oder eine Gleichwerdung des Menschen Christi mit Gott und seine ganze Herrlichmachung heiße.“[1]) Ferner: „Christus, nachdem er das Wort Gottes, Gott ist, hätte er wohl bald mögen im Anfang seines Empfängnisses und Geburt, sein Fleisch und Menschen ganz durchglänzen, vergotten, göttliches Wesen theilhaftig und zu Gott machen können (wie er dieß auf dem Berge mit seiner Verklärung, da sich die Kraft seines allmächtigen Wortes durch sein sterblich Fleisch ergoß, einen Blick seiner

1) Vergl. „Sendbrief von den zwei Naturen Christi und fürnehmlich von der Glorie seines Fleisches.“ Werke I. S. 513.

zukünftigen Glorie und Klarheit hat angezeigt). Es sollte aber solches erst nach dem Tode oder Auferstehung folgen; wo wäre sonst das Amt des Kreuzes und sein Sterben für unsere Sünde geblieben? ja, wo wäre der ganze Handel der Genugthuung Christi und unsere Erlösung geblieben, welches je an ihm mußte Stelle finden? Darum war es alles in ihm abgemessen, nach seiner Dispensation oder Kreuzamte, und er sollte nach seinem Menschen wachsen in Gnade, Geist, Wahrheit für Gott und den Menschen." [1])

Doch in der Art, wie Schwenkfeldt auf der einen Seite den ersten Stand Christi durch die Leidensfähigkeit in die Gleichheit mit allen übrigen Menschen hineinstellt, auf der andern Seite durch Zusammenhang desselben mit dem zweiten Stande ihn weit darüber hinaushebt, zeigt sich ein eigenthümliches Schwanken, welches mit der sonstigen Zuversicht, die er in Betreff seiner Christologie zeigt, in einigem Kontrast steht. Bald nämlich behauptet er, daß sich Christus im ersten Stande auch in das irdische kreatürliche Wesen eine Zeitlang hineinbegeben, [2]) bald leitet er aus der übernatürlichen Empfängniß Christi diejenige Beschaffenheit seines Fleisches ab, welche es zur völligen Aufnahme in das göttliche Wesen befähigte. Daher kommt denn auch der besondere Nachdruck, den er auf die jungfräuliche Geburt Christi legt. Sie war in der bisherigen scholastischen Theologie ein unerkann=

1) Vergl. Ebendas. S. 515.

2) So heißt es in der Confession von Jesu Christo 3. Theil, Werke I. S. 254: „Nach aller Schrift Zeugniß werden allein zweierlei Wesen aller Dinge befunden: ein göttlich und himmlisch, welches allein Gott und seinem Sohne Christo natürlich zusteht, und wem er es aus Gnaden will gönnen, das andere, kreatürlich und irdisch, in welch Wesen sich auch Christus, der Sohn Gottes, seiner Exinanition nach eine Zeitlang um unseres Heiles willen begeben, da er Knechtsgestalt an sich hat genommen." Ferner: „Christus hat sich in ein fremdes, irdisches Wesen begeben und darin geoffenbart. Er hat den Leib, unser Fleisch und Blut an sich genommen, und durch Kreuz und Leiden das seine, d. i. seiner göttlichen Natur in Herrlichkeit und Ehren gleich gemacht um unserer Erlösung willen." S. Apologia und Erklärung der Schlesier. S. G. 4 b. S. auch Confession 3. Theil S. 232.

tes Erbstück der Tradition geblieben; in den Zusammenhang der Christologie war sie wenig aufgenommen, wie dieß die ziemlich rohe Auffassung zeigt, welche die Gegner Schwenkfeldts, namentlich Specker und Coccius, gegen ihn geltend machten.[1]) Für Schwenkfeldt war aber grade diese Thatsache das wichtigste Zeugniß für die Richtigkeit seiner Lehre. Hierauf begründete er vornehmlich den Satz von der völligen Neuheit des Fleisches Christi und der Identität seines göttlichen und menschlichen Lebens.

Wie Schwenkfeldt schon in dem irdischen Leben Christi eine allmächtige Verklärung seiner Menschheit annahm, so ist sie doch erst in der Auferstehung und der darauf folgenden Himmelfahrt wirklich zu Stande gekommen. So ist der jetzige Zustand Christi der einer vollkommenen Vergottung seines Fleisches. Dieser Zustand wird von ihm mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet, bald heißt er die Glorie des Fleisches Christi, bald das Sitzen zur Rechten Gottes, bald die Salbung mit dem h. Geiste. Was er eigentlich darunter verstand, ist vollkommen deutlich, wenn man den Zustand Christi während des irdischen Lebens damit vergleicht. In demselben nämlich war die menschliche Natur von der göttlichen getrennt, und sodann war sie noch nicht im Stande sich den Menschen mitzutheilen. So sagt er: „Solches Alles, was ich vom Fleisch Christi, von seinem Ursprung und Herkommen geschrieben, gehöret zu seinem ersten Stande, da Christus noch hier auf Erden in der Niedrigkeit und im Amte unserer Erlösung gewesen ist, da das Fleisch Christi, ob es wohl für sich selbst heilig, voll Gnaden und Wahrheit gewesen, dennoch seiner Natur nach Niemand heiligen, lebendig machen, noch die Seele konnte speisen.“[2]) Ferner: „Christus mußte zuvor sich durch den h. Geist ohne Wandel Gott auf-

---

1) Letzterer behauptete sogar, der h. Geist sei des Menschen Christi und seines Fleisches und Blutes Vater. S. „Zeugniß der h. Schrift und Väter vom Artikel der Gottwerdung des Menschen Jesu Christi, das solches die reine, apostolische, catholische Lehre unsers christlichen Glaubens sei.“ S. L. 2 b.

2) Vergl. „Vom Fleische Christi, ein christlicher Sendbrief.“ S. 9 b.

opfern zu einem süßen Geruch, er mußte als das Haupt zuvor vollendet, verklärt und vergottet werden, sollte anders die Verklärung, die Gottheit, der h. Geist und das göttliche Leben und Wesen durch ihn an uns gelangen. — Das Fleisch Christi oder seine allerheiligste Menschheit, die Gott allezeit wohlgefallen und gehörsam gewesen ist, hat der Gottheit im Werk der Erlösung gedient; es ist der Gottheit Kleid, Hütte und Tabernakel gewesen. Es ist aber gedacht Fleisch vor der Menschheit das Haupt der christlichen Gemeinde worden, aus dem Knecht ist der Herr, aus dem Menschen ist Gott worden, nachdem nun die Menschheit oder das Fleisch Christi in Gott verleibet, erhöhet und alle Kraft Gottes, ja, einen Namen, der da ist über alle Namen, hat ererbet. Aus dem Fleische Christi fließen die Quellen der Gerechtigkeit, der Heiligkeit, der Süßigkeit und des ewigen Lebens." [1])

Man kann hieraus abnehmen, daß kein Vorwurf für Schwenkfeldt kränkender sein mußte, als der ihm so häufig gemachte, daß er die Menschheit Christi verläugne, indem er sie in die Gleichheit mit der Gottheit aufnehme. Allerdings drückt er sich häufig so aus, als wenn gar kein Unterschied zwischen der Menschheit und der Gottheit, übrig bliebe und namentlich verführte seine beständige Protestation gegen den Ausdruck Kreatur leicht zu dieser Annahme. Dennoch ist sie durchaus ungerecht, ja er konnte mit vollem Rechte erwidern, daß er auch nicht das allermindeste Gliedlein an dem Körper Christi, was zur Vollkommenheit seiner menschlichen Natur gehört, verläugne. [2]) Er sagt vielmehr: „Wenn ich von einem vergotteten himmlischen Menschen, oder von einem Menschen, dessen Fleisch und Blut eines Wesens Kraft und Vermögens in und mit Gott ist, und von einem verklärten herrlichen Leibe rede, so folgt ja unwidersprechlich, daß ich zwei ganze Naturen, Mensch und Gott, Fleisch und göttlich Wesen, sowohl als einen Leib und seine Klarheit

1) Vergl. Epistol. Th. I. S. 291.
2) Vergl. „Confession von Jesu Christo." 3. Werke I. S. 254.

frei bekenne, sonst würde es nicht ein verklärter Leib, noch ein vergotteter himmlischer Mensch oder ein göttlich, geistlich Fleisch und Blut, ja nicht ein Fleisch und Blut Gottes sein."[1]) Ferner: „Alle meine Handlung und Span ist allein um die Menschheit Christi, um ihre Eigenschaft, Stand, Wesen und Herrlichkeit in der Glorie, wider die, so solche Herrlichkeit an seinem Menschen verläugnen, zu thun, wie kann ich denn die Menschheit Christi verläugnen?"[2]) Ferner: „Wie kann er die Menschheit Christi verläugnen, weil er doch nichts mehr sucht und begehrt, denn, daß sie in ihrer Herrlichkeit, Kraft, Macht und Vermögen recht erkannt werde, was er auch von der geistlichen Speise des Leibes und Blutes Christi schreibt, und daß Niemand ohne solche Speise und Trank vor Gott geistlich kann leben, ist in seinen Büchern überall zu finden, wie kann er denn die Menschheit Christi verläugnen?"[3])

Hieher gehört auch seine Lehre vom h. Geiste. Diese steht mit seiner Christologie im engsten Zusammenhang, und kann gleichfalls zum Beweise dienen, daß er es auf nichts weniger als auf eine Verleugnung der Menschheit Christi abgesehen habe. Der h. Geist ist ihm nämlich nichts anders als der Geist des verklärten Christus, oder vielmehr die Totalität der von der vergotteten Menschheit Christi ausgehenden Gnadenwirkungen. Er benutzt hiebei besonders häufig die Stelle Joh. 7, 39, und behauptet danach, daß der h. Geist von dem Leibe des verklärten Christi ausgehe.[4])

Man erkennt hieraus leicht den Zusammenhang dieser seiner Grundidee mit der Lehre vom Abendmahle. Es ist ihm nichts anders als die reale Mittheilung und Aneignung der verklärten Menschheit Christi. Aber es erhellt auch zugleich, daß

---

1) „Bekenntniß der Glorie Christi und seiner wahren Menschheit in der Herrlichkeit des Wesens Gottes." Werke I. S. 96.

2) Vergl. Epistol. II. Th. II. S. 726.

3) Ebendas. S. 982.

4) Vergl. „Von der göttlichen Dreinigkeit." Werke I. S. 73. — „Große Confession." III. Ebendas. S. 269. — „Von der himmlischen Arznei." Ebendas. S. 345.

ihm die Lutherische Lehre von einer obwohl unsichtbaren, doch mittelst der natürlichen Elemente des Sakraments sich mittheilenden Gegenwart Christi als eine Verläugnung der wahren geistlichen Kraft der erhöheten Menschheit Christi erscheinen mußte. Er stand hier in einem eigenthümlichen Verhältniß zu den beiden streitenden Partheien der protestantischen Kirche; auf der einen Seite gab er den Schweizern Recht, wenn sie die Mittheilung Christi nicht an die äußerliche Austheilung des Abendmahls binden wollten, aber ebenso auch den Lutheranern, wenn sie eine reale Mittheilung des Fleisches Christi behaupteten.[1]) Auf der andern Seite bestritt er Beide, die Zwinglianer, daß sie die Worte Christi allegorisch auslegten; die Lutheraner darin, daß sie aus dem geistlichen Genuß des Abendmahls einen irdischen und menschlichen machten. Uebrigens kehrt auch hier derselbe Dualismus wieder, den wir schon oben bei ihm bemerkten. Der geistliche Genuß ist ihm ein rein innerlicher und bedarf keiner äußern Vermittelung. Es ist ihm ein unaussprechliches, lebendiges und seeligmachendes Geheimniß, welches der Seele ohne alle Mittel von Gott dem Vater zu Theil wird.[2]) Es eignet nur dem Vollkommenen: „Denn es gehört ein starker, vollkommener Glaube und Erkenntniß Christi dazu, der Christum alleweg wisse zu suchen, zu finden und sein zu genießen, zur Rechten des Vaters.“[3]) „Du bedarfst zur Nießung dieser Speise weder leiblichen Mundes, auch weder Zähne noch Bauch, sondern allein des wahren lebendigen Glaubens und geistlicher Erkenntniß dieser Speise und Trank. Du kannst auch mit deinen Füßen dahin nicht laufen, da diese Speise und Speiser ist; du mußt aber vom Vater dahin gezogen werden. — Die Glorie Christi sehen, heißt mit dem glorificirten Herrn gespeist und getränkt werden. Er will in den Seinen selbst sein und sie sol-

---

1) Vergl. Er spricht sich darüber in seinem Bekenntniß und Rechenschaft von den Hauptpunkten des christlichen Glaubens weitläuftig aus. Siehe S. 22 u. f.

2) Vergl. „Ein kurz christliches Summarium.“ S. C. 4.

3) Ebendas. S. C. 3.

Wenn wir oben Schwenkfeldt als den Vorläufer von Spener betrachtet haben, so wird sich dieß jetzt näher dahin modifiziren, daß die Verwandtschaft beider nur auf die Identität ihrer Richtung im Allgemeinen zu beziehen ist. Schwenkfeldt bewahrte, wie wir gesehen, neben der speziell mystischen Richtung zugleich eine mehr allgemeine auf Verinnerlichung des christlichen Lebens überhaupt gerichtete. Zwar sah er die Erkenntniß der Glorie Christi als eine geistliche und höhere an, die ihm selbst durch eine gnädige „Heimsuchung Gottes" zu Theil geworden; [1]) nichts destoweniger ging sein Augenmerk zugleich auf ein praktisches, thätiges Christenthum überhaupt. [2]) Darum drang er wiederholt auf die Aufrichtung einer strengern Kirchenzucht, darum beklagt er so vielfältig das gottlose Leben, welches trotz der Reformation sich über Deutschland verbreitete; [3]) darum theilt er auch nicht die

---

allein nichts nutze sei, sondern merklichen Schaden habe eingeführt." S. Epistol. II. Th. I. S. 118.

1) Vergl. Epistol. II. Th. II. S. 664.

2) In einem Briefe an den Landgrafen Philipp von Hessen äußert er sich darüber folgendermaaßen: „Meine endliche Meinung, Schreiben, Grund und Glaube ist in Summa dahin gerichtet, daß wir wahre Christen, für Gott fromm, gerecht und seelig möchten werden, daß wir Gott den Vater und Jesum Christum seinen Sohn (wahren Gott und Mensch), als unsern Herrn im h. Geiste recht lernten erkennen, wie wir auch des h. Geistes, des Geistes der Gnaden und des Reichthums Gottes in unserm Herzen möchten theilhaftig werden; item, wie wir unsern alten Adam ausziehen, die eingeschriebene Maledeyung auslöschen und dagegen einen neuen Menschen in göttlicher Benedeyung, in Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit zum ewigen Leben möchten anziehen, und einmal, wie wir für Gott ein gut, sicher, fröhlich Gewissen erlangen und ins Reich Gottes, in die himmlische Bürgerschaft Jesu Christi immer weiter versetzt würden, daß wir in Friede, Liebe, Einigkeit, so in Christo ist, aufwachsen und in aller Gottesfurcht leben und wandeln möchten. Das ist, gnädiger Fürst und Herr, der Inhalt meines Glaubens, Schreibens und meiner ganzen Theologia. Es ist mein Gemüth, Bitte und Wunsch für Gott dem Herrn, daß es uns Allen wiederfahre, Amen!" Epistol. II. Th. II. S. 683.

3) Er schreibt darüber an Leo Judä: „Es ist auch nicht der mindesten Eins, das mir an allen Evangelischen mangelt, daß sie ihre zonam zu weit strecken und ihnen nicht an den filiis pacis, den Kindern des Friedens, an discipulis Christi, d. i. den Jüngern Christi, an den poenitentibus

Sympathie für so manche Lehren, die aus einer mißverstandenen Mystik entsprossen, damals fast zu einem allgemeinen Bestandtheil des christlichen Glaubens geworden waren.[1]) Dieß praktisch-christliche Interesse bildet allein den Berührungspunkt Schwenkfeldts mit den Bestrebungen Speners. Was aber den positiven Inhalt des Pietismus betrifft, so ruht derselbe auf einer Erneuerung und subjektiven Vertiefung des Gegensatzes zwischen Sünde und Gnade, und gehört demnach wesentlich der ethischen Seite der Mystik an. Schwenkfeldt aber ist, wie schon erwähnt, und wie seine Grundidee bezeugt, ein Repräsentant der intellektuellen Mystik.

---

oder Bußfertigen, an dem populo spontaneo, dem freiwilligen Volke, an den pauperibus spiritu, an den Armgeistigen u. s. w. (für welche doch allein das Evangelium ist verordnet) wollen genügen lassen. Sie wollen ihrer je mehr in den Himmel bringen, denn ihrer Gott darin haben will, verderben also eins gleich mit dem andern, daß man schier nicht weiß, welches das rechte evangelische Volk sei, und wo man das kleine Häuflein, pusillum gregem domini, und die rechten wahren Christen soll suchen." Epistol. I. S. 99.

1) Dieß gilt besonders von der Lehre der Prädestination, die noch Carlstadt und Frank mit solcher Vorliebe geltend machen. Schwenkfeldt dagegen hält auch hier den praktischen Gesichtspunkt fest. Er sagt: „Nachdem ein Irrthum alleweg den andern gebiert, haben sie (die Wittenberger) sich so hoch bei diesen Händeln im Anfang und sonderlich bei dem Artikel praedestinationis, von der Wahl oder Vorsehung Gottes verstiegen, daß sie absolutam necessitatem omnium etiam peccatorum eine unvermeidliche, dringende Nothwendigkeit aller Dinge, ja auch der Sünden statuirt und bezeugt haben. Und das ist die allerschädlichste Lehre, die je beim Evangelio herfür gebracht worden, darin ich armer Sünder auch auf ihr Anweisen eine Zeitlang gesteckt bin. Was aber diese Lehre gottloses Wesens und böser Händel hat eingeführt, die mir nur bewußt sind, wäre viel zu lang zu erzählen. Unser Fleisch hat den feinsten Deckmantel überkommen u. s. w. und spricht bald: ich kann nicht darwider, es ist der Wille Gottes, Gott thut Alles, auch die Sünde in mir, nicht ich, hat er mich versehen, so werde ich seelig u. s. w. O, wie viel habe ich deren unter unsern Edelleuten gehört, die sich alle auf der Wittenberger Schreiben berufen haben, und heute, Gott sei es geklagt, zehnmal ärger sind, denn ehe je das Evangelium ist zu predigen angefangen." Epistol. I. S. 680.

Ueberblicken wir noch einmal die ganze Geistesrichtung Schwenkfeldts, so ist offenbar, daß er den Höhepunkt protestantischer Mystik in dieser Zeit erreicht hat. Während die übrigen Repräsentanten derselben ohne positives Resultat sich nur in der Reproduktion älterer mystischer Anschauungen bewegten, hat er allein aus dem Quell lebendiger christlicher Erfahrung heraus ein eigenthümlich neues Produkt der Mystik zu Tage gefördert, welches, obwohl ohne historischen Zusammenhang mit der ältern Mystik doch sehr leicht als ein dieser wesentlich verwandtes Erzeugniß erkannt wird. Wenn früher dem Charakter der alten Kirche gemäß die Verklärung Christi zum Mittelpunkt der mystischen Anschauung gemacht wurde, so ist bei Schwenkfeldt im Grunde dasselbe geschehen, und nur das Vorwalten der Reflexion in seiner Zeit, von der auch er beherrscht wurde, führte ihn dahin, das, was ein Produkt mystischer Anschauung ist und in diesem Sinne seinen vollen Werth hat, zu einem das System der kirchlichen Lehre berichtigenden Dogma zu machen. Daraus entstand der Konflikt mit der reformatorischen Richtung seiner Zeit, ein Konflikt, in welchem er selbst eben so sehr in unfruchtbarer Polemik sich verzehrte, wie die protestantische Orthodoxie, indem sie ihren Gegensatz gegen die subjektiven Elemente des Glaubenslebens auf eine unberechtigte Weise steigerte, bleibenden Nachtheil dadurch erfuhr. Die Kirche verlor über dem, was wohl als Mittel zu einem höhern Zweck eine nothwendige Bedeutung hat, den Zweck selbst aus den Augen; sie legte dem Mittel den Werth des Zweckes bei, und so kam sie dahin, dasjenige Element mit zelotischer Gewalt zu unterdrücken, was ihr eine heilsame Nahrung und Stärkung hätte werden können. So geschah es, daß in der protestantischen Kirche, besonders der Lutherischen, die Mystik von nun an keinen Raum mehr fand, wiewohl doch schon die erste Kindheit derselben die innere Verwandtschaft beider bezeugt hatte. Der intellektuelle Trieb war allerdings damit keinesweges erstorben, aber er verlor seine mystische Vertiefung, er ging völlig auf in einer mühsamen Nachbildung der Scholastik des Mittelalters mit Berei-

cherung derselben aus dem wieder zugänglich gewordenen Studium der h. Schrift. Zwar fehlte es nicht völlig an vereinzelten Anklängen aus dem Gebiet der so tief verachteten Mystik. Aber diese hatte das Vertrauen zur Kirche verloren und ging ihren eigenen Weg; sie suchte in der Verbindung mit den Schätzen einer gnostischen Geheimlehre neue Kräfte zu gewinnen. Die ungemessene Fülle eines neu aufgeschlossenen Gebietes empirischer Kenntnisse und die Ahnung geheimer Kräfte der Natur hatte die erstorbenen Reste der Gnosis neu belebt. So erzeugte sich eine neue Gnosis, die mit der protestantischen Mystik bald einen engen Bund schloß; ihre Anfänge fallen schon in das Reformationszeitalter, sie selbst kam aber erst später gegen Ende des 17. Jahrhunderts zu ihrer vollen Entwickelung. Paracelsus ist der erste gewesen, der dieser Richtung die Bahn brach, Valentin Weigel hat sie in eigenthümlicher Weise mit der Mystik zusammengebracht, und in Jacob Böhme hat sie ihren Höhepunkt erreicht. Da es nicht in der Absicht gegenwärtiger Darstellung liegt, auf diese weitere Entwickelung Rücksicht zu nehmen, so mögen die genannten Andeutungen genügen.

Außer Schwenkfeldt sind auch noch Melchior Hofmann und David Joris in die bezeichnete Kategorie zu stellen. Bei Beiden aber mischt sich die intellektuelle Grundlage ihrer Mystik so entschieden mit ethischen Elementen, und sie sind so sehr in die Verwickelungen der eigentlichen Wiedertäufer hineingezogen, daß es zweckmäßig sein wird, ihre Darstellung mit der Geschichte dieser zu verbinden.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Zusammenhang der Wiedertäufer mit ältern Sekten.

Die im engern Sinn so genannten Wiedertäufer sind als Erscheinungen zu betrachten, welche dem in der Kirche nicht befriedigten Trieb der ethischen Mystik ihr Dasein verdanken. Es ist schon in der Einleitung bemerkt, wie frühzeitig eine solche Richtung zum Vorschein kam, und wie sie bald zu einer festen Organisation gelangte; alle Elemente, die eine Gemeinschaft äußerlich zusammenhalten, fanden sich hier zusammen, und so entstand eine Hierarchie neben der römischen, eine Kirchenzucht frei von den Zuthaten katholischer Bußübungen, ein Kultus mit neuen dem Urchristenthum nachgeahmten Formen, ja in gewissem Sinn eine Kirche neben der Kirche. Im Anfange der Reformation treten ähnliche Sekten an verschiedenen Punkten fast gleichzeitig auf, und es drängt sich die Frage auf, stehen beide Erscheinungen in einem geschichtlichen Zusammenhange mit einander, oder sind die letztern unabhängig von den erstern, rein aus der religiösen Erweckung der Reformationszeit zu begreifen. Diese Frage ist nicht so leicht zu entscheiden, als es auf den ersten Anblick scheint. Bei einigen jener Sekten können wir die Entstehung ziemlich genau verfolgen; Einwirkungen der ältern Mystik, wie der gleichzeitigen Reformationsbewegung treten dabei unverkennbar als die eigentlich erzeugenden Potenzen hervor. Aber keinesweges gilt dies von Allen; im Gegentheil erscheinen die meisten, wie plötzlich aus der Erde geschossen, und gar nicht als Resultat der Wirksamkeit einzelner hervorragender Männer, sondern als eine

volksmäßige separatistische Aufregung, die ohne Führer, ohne Namen, ohne bestimmte abweichende Lehrpunkte mit endemischer Gewalt ganze Landstriche durchzieht. So finden wir dergleichen Sekten in Würtemberg, Elsaß, der Schweiz und in den Niederlanden. Haben nun jene singulären Anführer separatistischer Bewegung aus der ältern Mystik ihre Nahrung gezogen, so liegt es gewiß sehr nahe, auch bei diesen letztern volksmäßigen Bewegungen einen Zusammenhang mit ältern Sekten des Mittelalters anzunehmen. Es fragt sich aber, ob man auch positive Zeugnisse dafür anführen kann.

Seitdem der Anabaptismus der Reformationszeit von seinen ersten verworrenen und schwärmerischen Anfängen zu einiger Besonnenheit gelangt war und als Niederschlag der ersten wilden Gährung und der daraus hervorgegangenen embryonischen Bildungen sich der geordnete Complexus der Mennonitischen Gemeinden abgesetzt hatte, entstand auch in diesen das Bedürfniß, den Anfeindungen der protestantischen und katholischen Kirche gegenüber, sich nicht bloß auf das Privatzeugniß Einzelner zu beschränken, sondern auch eine gelehrte, zusammenfassende Apologie ihrer Geschichte und Lehre zu geben. In diesem apologetischen Interesse haben die Mennoniten, oder, wie sie sich selbst auch nennen, die Taufgesinnten, nicht unterlassen, auf den Zusammenhang, in dem sie mit den ältern Sekten des Mittelalters, besonders den Waldensern, stehen, hinzuweisen.[1]) Dabei bildete es aber einen merkwürdigen Kontrast, daß grade Menno Simon selbst jede derartige Abhängigkeit seiner Lehre von äl-

1) So hat schon Herman Schyn die Mennoniten von den Waldensern abgeleitet. S. „Historiae Mennonitarum plenior deductio. Amstel. 1729.“ S. 1 u. ff. und desselben „Historia Christianorum, qui in Belgio foederato inter protestantes Mennonitae appellantur.“ S. 134. Daß auch die neuern Taufgesinnten dieselbe Ueberzeugung theilen, zeigen die Schriften von J. H. Halbertsma, de Doopsgezinden en hunne herkomst eene ruwe schets. Deventer 1843 und Blaupoi ten Cate, Geschiedskundig onderzoek naar den Waldenzischen oorsprong van de Nederlandsche Doopsgezinden. Amsterdam 1844 und desselben Geschiedenis der Doopsgezinden in Friesland. Leeuwarden 1839.

tern oder gleichzeitigen Sekten auf's Entschiedenste in Abrede gestellt hat.[1]) Auf diese Weise ist die Dunkelheit, welche in der Natur dieser ganzen Bewegung liegt, da sie meistens in dem Kreise ungebildeter, von literarischer Thätigkeit sich fern haltender Männer vor sich ging, nur noch vermehrt werden. Und so kommt es, daß, was gleichsam die Geburtsgeschichte des nachreformatorischen Baptismus betrifft, es uns an sichern historischen Zeugnissen fehlt, welche den angenommenen Zusammenhang dokumentirten.[2]) Nichts desto weniger läßt sich aus manchen Anzeichen entnehmen, daß ein solcher Zusammenhang wirklich vorhanden war, wenn er auch nicht von der Bedeutung gewesen ist, wie ihn die Mennonitischen Schriftsteller dargestellt haben. Am allerwenigsten aber kann man behaupten, daß grade die Waldenser das Mittelglied bildeten, wodurch jene Sekten des Mittelalters mit denen der Reformationszeit sich berührten; denn es fehlt diesen gerade alles das, woraus eine unmittelbare Verwandtschaft zwischen ihnen und den Wiedertäufern der Reformation hervorginge. Was ihre Lehre betrifft, so haben sie die Kindertaufe, wenn sie ihnen auch nicht dieselbe Bedeutung hatte, wie den Katholiken, doch niemals bestritten, und niemals ihre Bestreitung zum Hebel einer reformatorischen Thätigkeit gemacht.[3]) Und im Betreff ihrer Verfassung waren sie im Laufe der Zeit, und lange vor der Reformation, zu einer so vollständigen und gesicherten Ordnung gelangt, daß ihnen jeder Raum für eine weiter

---

1) S. Menno Simons Bekenntniß von sich selbst. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik und Lebensgeschichte, aus dem Holländischen übersetzt von Gitterman, evangelisch-lutherischem Prediger in Emden, in dem Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, herausgegeben von Stäudlin und Tzschirner. II. Leipzig 1815. S. 105. Schyn, Historia Mennonitarum. S. 122.

2) Diesen Umstand hat besonders der genannte holländische Mennonit Bl. ten Cate in seiner Schrift: Geschiedkundig onderzoek etc. p. 5 hervorgehoben.

3) Dieß muß selbst ten Cate a. a. O. S. 13 eingestehen: „De doop stond nogstans minder bij beiden (Waldensern und Albigensern) op den voorgrond, dan dezelve naderhand door de Doopsgezinden geplaatst is."

gehende Missionsthätigkeit fehlte.[1]) Ueberhaupt scheint die anfängliche Begeisterung, welche die Waldenser auszeichnete und ihre weite Verbreitung hervorrief, schon längst verklungen gewesen zu sein. In demselben Maaße, als sie ihre Wirksamkeit beschränkt sahen, gaben sie den offenen Kampf gegen das Pabstthum auf, und begnügten sich damit in den abgelegenen Thälern Piemonts ein stilles und zurückgezogenes Dasein zu fristen.

Schon längst hatten aber neben den Waldensern sich andere Sekten in der römischen Kirche geltend gemacht. Sie trieben vornehmlich am Oberrhein, in Holland und Böhmen ihr Wesen, und erscheinen unter verschiedenen Namen, bald als Winkler, bald als Ortlieber, bald als Pikarden.[2]) In Böhmen kam noch die Hussitische Bewegung hinzu, und bewirkte, da sie ursprünglich auf eine Reformation der Kirche im Ganzen ausging, eigenthümliche Modifikationen, die sich theils in einer na-

---

1) Man sieht dieß besonders aus den Verhandlungen, welche die Waldenser mit den Häuptern der Schweizerischen Reformation im Jahre 1530 pflogen. Hier erscheinen sie als ein wohlgeordneter in strenger Kirchenzucht lebender Complexus von Gemeinden. Zwar geben sie an, daß sie auf hundert Meilen weit verbreitet, und überall der Herrschaft der römischen Priester unterworfen seien; aber dieß ist höchst wahrscheinlich ein übertreibender Ausdruck, der nur auf Reminiscenzen früherer Verhältnisse beruhen kann. Denn wie wäre es bei einer so weiten Ausdehnung ihrer Gemeinden möglich gewesen, daß sie im Jahre 1532 in Angrogne eine Synode halten konnten, in welcher verpflichtende Beschlüsse für alle Waldenser gefaßt wurden. Man sieht daraus deutlich, daß, wenn auch früher vielleicht ihre Zahl sich in die verschiedensten Länder verbreitet hatten, sie doch damals nur in den Thälern Piemonts einen bleibenden Aufenthalt gefunden hatten. Vergl. Füßlin, Beiträge V. S. 406 und Herzog, das Leben Oekolampads und die Reformation der Kirche zu Basel. 1543. II. S. 242.

2) Den letzten Namen führten sie besonders in Böhmen; wahrscheinlich ist derselbe eine Verdrehung von Begharden. Vergl. Salig II. S. 530 und Joh. Jak. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte, vornehmlich des Schweizerlandes. Zürich 1760. II. S. 867. In Böhmen waren als Reste der Hussitischen Bewegung außerdem noch die Taboriten, Orphanier und Grubenheimer entstanden. Die böhmischen Brüder sind ein Zusammenfluß verschiedener Sekten Böhmens, die durch Verfolgungen bedrückt eine strenge Kirchenordnung unter sich aufrichteten. Vergl. ebendas. S. 870.

tionalen Beschränkung des religiösen Triebes, theils in einer vorherrschenden Richtung auf streng gegliederte Verfassung und vereinfachten Kultus kund geben. Wenn man auf diese Weise von der speziellen Bezugnahme auf die Waldenser absieht, und nur den allgemeinen Charakter aller dieser Sekten, nämlich ihre entschiedne Opposition gegen die römische Kirche und ihr Festhalten am Urchristenthum ins Auge faßt, so wird man voraussetzen dürfen, daß sie auf die Entstehung und Ausbreitung einer ihnen so verwandten Richtung, als es die der Wiedertäufer war, nicht ohne Einfluß sein konnten. Dennoch darf man sich diesen Einfluß nicht so groß denken, als ihn baptistische Schriftsteller älterer und neuerer Zeit dargestellt haben. Hier ist es nämlich wichtig, auf zwei Momente aufmerksam zu machen, welche zugleich zur Charakterisirung der ganzen Erscheinung beitragen. Das eine ist dieses. Wenn man die Entstehung der wiedertäuferischen Richtung bis in ihre letzten Wurzeln verfolgt, so wird man finden, daß der Anstoß an der Kindertaufe und das Werthlegen auf eine neue Taufe der Erwachsenen sich immer erst in Folge einer vorhandenen anderswoher begründeten Erweckung gezeigt hat; damit hängt auch zusammen, daß niemals ausschließlich die Kindertaufe die Ursache der Trennung von der Reformation wurde, immer kamen noch andre Motive hinzu. Welche waren dieß? Keine anderen, als solche, die auf eine völlige Neubildung des Gesammtzustandes der kirchlichen und bürgerlichen Gesellschaft ausgingen. Sie betrafen daher den Staat nicht minder wie die Kirche. Zunächst zeigt sich dieß in der polemischen Stellung, die der Anabaptismus zum Staat einnahm. Es waren nicht blos einzelne Mißbräuche in dem damaligen Staate, die er bekämpfte, er verwarf den ganzen Staat; unabhängig von demselben suchte er sich ein eignes Dasein zu schaffen. Daher stammt die Verwerfung des obrigkeitlichen Amtes, das zu führen einem gläubigen Christen nicht erlaubt sei, daher die Aufhebung der Ehe, die Verweigerung des Eidschwures, des Kriegsdienstes, und im Zusammenhang damit steht auch die Opposition gegen den irdischen Besitz der

Kirche und die Weigerung den Zehnten zu zahlen. Alles dieß ist indeß nur die eine, negative Seite, die zunächst zum Vorschein kam; im Hintergrund lag eine andere, positive, die auf den Ausbau eines neuen, auf anderen Grundlagen gebauten Staates ausging. Der Staat sollte ein rein christlicher sein, eine Theokratie, seine Gesetze den Gesetzen Gottes genau entsprechen; nur wahre Christen sollten in demselben leben und regieren, die h. Schrift sollte das einzige Gesetzbuch sein. Daß dabei vorzugsweise das alte Testament zur Geltung kam, lag in der Natur der Sache: die ethische Grundrichtung wie die theokratische Gestaltung des Gesammtlebens, die in demselben niedergelegt ist, mußte nothwendig darauf führen. Nimmt man alle die genannten Momente zusammen, so erkennt man leicht Tendenzen wieder, die schon früher in einzelnen Sekten des Mittelalters, wie den Patarenern und Albigensern, aufgetaucht waren, und von denen verworrene Anklänge selbst bis zu den Donatisten hinanreichen. Wie sollte sich nun eine solche Gleichheit der Grundrichtung erklären, wenn man nicht eine wirkliche historische Succession annimmt? Dazu kommt noch ein andrer Umstand. Ueberall, wo die wiedertäuferische Richtung in der Reformationszeit auftritt, erscheint dieselbe allerdings getragen von einzelnen Persönlichkeiten, auf deren Bildung die Reformation mit ihren neuen christlichen Ideen entschiedenen Einfluß gehabt. Bald waren es die Schriften der Reformatoren, bald die Lesung der nun wieder zugänglich gewordenen h. Schrift, bald die ganze religiöse Erhebung der Zeit, welche auf die Führer der Sekte bestimmend einwirkten. Nichts destoweniger ist der Erfolg ihres Wirkens nicht allein zu bemessen nach dem Antheil, den sie als Einzelne daran hatten. Die weitreichende Ausdehnung der wiedertäuferischen Bewegung läßt sich durchaus nicht erklären, wenn man allein die individuelle, wenn auch noch so bedeutende Kraft derjenigen in Anschlag bringt, die unmittelbar die Hebel derselben waren. Es muß daher angenommen werden, daß sie einen empfänglichen Boden schon vorfanden, der auch unter günstigen Umständen schon von selbst die Gewächse

hervorbrachte, wozu sie den Saamen ausstreuten. Sollte man diese Empfänglichkeit wohl rein und ausschließlich auf Rechnung der Reformationszeit setzen dürfen? Diese selbst war ein Resultat früherer Zustände, wobei die älteren Sekten wesentlich mitgewirkt hatten. So werden sie also auch jetzt, da sie nicht gänzlich ausgerottet waren, beigetragen haben, die Bildung einer ihnen ähnlichen Erscheinung zu beschleunigen. — Nimmt man also alles Gesagte zusammen, so hat man sich den Vorgang so zu denken, daß die vor der Reformation vorhandenen Reste des mittelalterlichen Sektenwesens zwar für sich selbst erstorben schienen, wenigstens nur ein kümmerliches Leben führten und daher nicht im Stande waren, aus sich selbst eine neue religiöse Begeisterung zu erzeugen.[1]) Als aber von einer andern Seite her ein frischer Hauch des religiösen Lebens sich erhob, und vornehmlich im deutschen Volke alle geistigen Kräfte in lebhaftere Bewegung kamen, da lebten auch die fast erstorbenen Keime des älteren Sektenwesens wieder auf. Die Reformation mit dem ganzen religiösen und politischen Aufschwung, den sie hervorrief, wie sie selbst ein Produkt davon war, wirkte auf die älteren Sekten wie ein fruchtbarer Regen auf dürres Erdreich: die unter der Oberfläche katholisch-kirchlicher Uniformität vorhandenen, aber nur noch vegetirenden Wurzeln des Sektenwesens erhielten durch sie neue Triebkräfte, die alten Erinnerungen wachten wieder auf, und plötzlich stand an verschiedenen Punkten der Reformationsbewegung eine zahlreiche Schaar von Sektirern da, die alle mehr oder weniger durch eine Summe eigenthümlicher religiöser Anschauungen unter sich verbunden waren. Der primitive Faktor zur Ent-

1) Man sieht dieß besonders aus der Schilderung, die die Waldenser von ihrem eigenen Zustande machen, bei Gelegenheit der Verhandlungen mit Oekolampadius. Sie gestehen, daß ihre Geistlichen nicht einmal die Schrift kennen. Vergl. Herzog, Leben des Oekolampadius II. S. 241. Wenn die Waldenser, welche unter allen vorreformatorischen Sekten die reinste Entwickelung in sich bewahrt hatten, in solchem kümmerlichen Zustande waren, wie müssen die andern gewesen sein, und wie wenig kann man also bei diesen an einen Aufschwung des religiösen Lebens aus ihren eigenen Mitteln glauben.

stehung des Baptismus liegt demnach in der religiösen Erweckung der Reformation selbst, ein sekundäres erst später von Bedeutung werdendes Moment bildeten die Reste des vorhandenen Separatismus. Das in den Anfängen der Reformation so mächtig auftretende Element der Mystik gab auch hier den ersten Anstoß; bald als die kirchliche Objektivität über die subjektive Begeisterung den Sieg davon trug, löste sich auch hier der Zusammenhang der Mystik und der Kirche der Reformation. Die ethische Seite der Mystik steigerte die subjektiven Impulse, und statt ihre Kräfte im Bereich der mystischen Innerlichkeit zu verwenden, suchte sie, verführt durch die Gährung der Zeit, ihrerseits einen Ausgang zu gewinnen in das Gebiet des öffentlichen Lebens. Die Reformation radikal durchzusetzen war ihre Forderung, dadurch brach sie mit dem besonnenen Maaßhalten der Reformatoren. So geschah es, daß sie an die ältern Sekten sich anschloß, ihre Bestrebungen zu den ihrigen machte, und dieselben Irrwege verfolgte, die diesen zum Verderben gereicht waren.

Aus dem Bemerkten erklärt es sich, daß auch Elemente aus der politischen Gährung jener Zeit sich mit den religiösen Impulsen vermischten, und somit dem regellosen Chaos leidenschaftlicher und weltlicher Bestrebungen offenen Eingang verschafften. Eine Mitursache davon lag in den Anfängen der Reformation selbst, in so fern hier die antikatholische Seite besonders nachdrücklich betont wurde, und dieser Gegensatz, vermöge der damaligen Vermischung von Staat und Kirche leicht in ein schwärmerisches Extrem umschlagen konnte. Hier ist auch der nächste Ansatzpunkt gegeben, durch den die wiedertäuferischen Tendenzen den Uebergang in die mittelalterlichen Sekten fanden. Der Haß gegen das Pabstthum, der Abscheu vor aller Kreaturenanbetung, der Widerwille gegen eine mit weltlichen Mitteln kämpfende Kirche war schon im Mittelalter das gemeinsame Band des religiösen Separatismus geworden. In der Reformationszeit erneuerte sich diese Stimmung und erhielt durch das Erwachen des nationalen Lebens verstärkte Motive. Wie natürlich, daß

sich der Gegensatz bis zum Fanatismus steigerte, und aus mystischen Anklängen eine erneute Nahrung erhielt. Eben dieß darf aber auch als die Hauptursache des Verderbens dieser ganzen Erscheinung angesehen werden. Indem nämlich auf diese Weise das politisch-nationale Leben mit seinen durch eine lange zurückgehaltene Entwickelung hervorgerufenen Zuckungen in die religiöse Entwickelung eingriff, konnte diese um so weniger zu der vollständigen und reinen Ausbildung gelangen, die gerade in diesem Gebiete der Mystik so vorzugsweise erforderlich ist. Zur normalen Entwickelung dieser Seite der Mystik gehört, wie wir früher gesehen, die Ascese; nur wenn die Seele durch diese enge Pforte hindurch gegangen ist, ist sie im Stande die echte Weihe mystischer Begeisterung zu empfangen, ohne sich dabei zu beflecken. Grade aber diese so unentbehrliche Bedingung der ethischen Mystik fehlte ihr in jener Zeit fast gänzlich. In dem Mißtrauen gegen alle Anstalten der katholischen Kirche konnten ihr auch die lange geübten Formen katholischer Ascese nicht mehr genügen, und um neue zu erzeugen, dazu war der ungestüme Freiheitsdrang jener Zeit zu mächtig. Daher kam es, daß in aller jener oft so energischen religiösen Begeisterung keine Spur von Maaß und Besonnenheit, keine Zucht und Selbstbeschränkung zu finden ist; beständig mischen sich unlautere weltliche Leidenschaften und fleischliche Begierden in den Strom des religiösen Lebens mit hinein und verunreinigen denselben. Dieser Zweig der protestantischen Mystik ist daher noch viel weniger, als es von der intellektuellen Seite gesagt werden kann, zu einer gesunden und harmonischen Entwickelung gelangt. Sie blieb ein verlornes Kind der Reformation; preisgegeben den wilden Kräften einer stürmisch aufgeregten Zeit, gingen ihre besten Anlagen zu Grunde, und sie selbst gelangte nirgends zu dem Ziele, das ihr gesetzt ist. Und auch für die Entwickelung der protestantischen Kirche war dieß ein nicht geringer Nachtheil. Zwar bewahrte diese in dem stark ausgeprägten Gegensatz von Sünde und Gnade den Keim echter ethischer Mystik; aber derselbe blieb in der eiligen Hast, womit man ein festes Kirchengebäude aufzurichten

beflissen war, ein verborgener Schatz, den Wenige recht zu heben verstanden. Aus Furcht vor den Gefahren des „Enthusiasmus," die sie in ihrer eigenen Jugend hatte erfahren müssen, behielt sie ein beständiges Mißtrauen gegen denselben, sie blieb mehr darauf bedacht, den Brunnen subjektiver Begeisterung zuzudecken, damit kein Unberufener in die Tiefe desselben hinabsteige, als daß sie selbst die Schätze, die darin verborgen lagen, an's Tageslicht gebracht hätte.[1]) So verloren sich denn allmählich die von der Kirche ausgehenden Impulse zur Erhaltung des mystischen Triebes. Wenn nun eine solche Richtung schon im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts nach und nach in immer verstärkterem Maaße sich geltend machte, wie konnte es anders sein, als daß die mystische Tendenz, die dem Baptismus einwohnt, bald zu einem wilden Strom fanatischer Aufregung anwuchs, der darauf ausging, die objektive Welt mit allen ihren kirchlichen und bürgerlichen Ordnungen über den Haufen zu werfen. Trotz des Reichthums größerer Erkenntniß, welche jetzt, wie eine aufgehende Sonne die evangelische Welt beleuchtete, wurde diese Seite der Mystik davon wenig berührt; sie blieb wie in einem Kerker verschlossen, in den nur matte Strahlen des hellen Tageslichtes hineinfielen. Das letzte Ziel, worauf alle ethische Mystik hinsteuert, und was schon im Mittelalter in einzelnen Erscheinungen so glänzend zu Tage gekommen war, nämlich die subjektive Nachbildung des Leidens Christi und die daran sich schärfende Unterscheidung von Sünde und Gnade, ist hier nur dunkel zum Bewußtsein gekommen, nirgends aber mit Entschiedenheit geltend gemacht. An die Stelle davon traten dagegen verworrene Anklänge aus der intellektuellen Mystik: Vorstellungen von dem in Herrlichkeit auftretenden Reiche Christi wurden gegen ihre Natur zum Zielpunkt praktischen Verhaltens gemacht, der

---

1) Hieher gehört die besonders in der Lutherischen Kirche hervortretende Feindseeligkeit gegen das Conventikelwesen, gegen das freie Herzensgebet, kurz, gegen alles das, worauf der Pietismus einen freilich übertriebenen Werth gelegt hat.

reine Trieb des Geistes sollte alle Auserwählte beseelen, aber das Fleisch machte sich nur um so stärker geltend. So ist es auch zu erklären, daß der ganze Charakter dieser religiösen Bewegung als ein beständiges Schwanken zwischen entgegengesetzten Extremen erscheint: während auf der einen Seite die subjektive Freiheit mit aller Energie als höchstes Ziel geltend gemacht wird, erscheint auf der andern die äußerlichste Gesetzlichkeit als Maaßstab alles Handelns. Bald wird auf das innere Einsprechen des Geistes Gottes aller Werth gelegt und die Bibel mit Geringschätzung behandelt, bald wird die buchstäblichste Biblizität gefordert und darin das einzige Kennzeichen des christlichen Lebens gesehen; bald wird in ekstatischen Zuständen die Nähe des jüngsten Gerichts geschaut und alle Welt zur Buße ermahnt; bald wird die Herrlichkeit des vollendeten Reiches Christi und die Herrschaft der Auserwählten gepredigt; bald wird alle Beziehung zum natürlichen, irdischen Leben aufgehoben, bald eine neue bürgerliche Ordnung mit der religiösen zugleich ins Werk gesetzt. Fleischliche Genußsucht und ernste Weltabsagung bieten sich die Hand, kurz, alle Momente, die in dem mystischen Prozesse zum Vorschein kommen, sind hier vereinigt, aber sie sind aus ihrer organischen Ordnung gerissen und aus dem Gebiete der durch strenge Ascese von dem übrigen Leben gesonderten mystischen Innenwelt in die Außenwelt des natürlichen Lebens versetzt. Der unberufene Drang reformatorischer Thätigkeit hat hier die zarte Blume der Mystik zerstört, und widrige Mißgebilde erzeugt, die statt erquickenden Duftes Verderben bringendes Gift aushauchen.

Zweites Kapitel.

Ekstatische Anfänge. Die Zwickauer Propheten. Der wiedertäuferische Chiliasmus. Thomas Münzer. Der Bauernkrieg.

An drei Punkten der abendländischen Kirche hatte das Sektenwesen des Mittelalters Reste zurückgelassen, welche bei der neuen,

Scholastik beschäftigt zu haben.[1]) Dennoch ist ihm eine für damalige Zeiten genügende Kenntniß der Theologie nicht abzusprechen. Besonders aber fühlte er sich zur Mystik hingezogen, und wir treffen auf bedeutsame Spuren, daß er Tauler, Suso und die deutsche Theologie gelesen und ihre Grundgedanken sich angeeignet hat.[2]) Ein unstätes Leben muß er indessen stets geliebt haben, denn nachdem er zuerst in Aschersleben als Lehrer eine Anstellung gefunden, wechselte er in der kurzen Zeit von acht Jahren nicht weniger als siebenmal seine amtliche Stellung.[3]) Während dieser ersten Zeit seines Lebens sind uns nur sehr mangelhafte Berichte über die Entwickelung seines innern Lebens hinterlassen. Nur das eine Faktum ist bemerkenswerth, daß er während seines Aufenthaltes in Halle einen Bund gegen Ernst den Zweiten, Erzbischoff zu Magdeburg, stiftete. Wenn dabei nicht persönliche Rücksichten im Spiele waren, was bei dem Charakter Münzers leicht möglich ist, so deutet diese Thatsache neben der Neigung zu geheimem Bündlerwesen, die auch später bei ihm hervortritt, auf einen gesteigerten Haß gegen die katholische Hierarchie, und wir haben also hier schon den ersten Anfang seiner spätern Richtung anzunehmen. Auf etwas Aehnliches führt auch die Angabe Luthers, daß Münzer während seines geistlichen Amtes in Halle aus Haß gegen die Transsubstantiation die Worte der Wandlung ausgelassen habe und

---

1) Er sagt selbst in einem Briefe vom 1. November 1521, daß er von keinem Mönch oder Pfaffen die rechte Uebung des Glaubens gelernt habe. Vergl. Seidemann S. 122.

2) Es geht dieß nicht allein aus einer Aeußerung hervor, die in einem an Münzer gerichteten Briefe vorkommt (Seidemann S. 15), sondern noch mehr aus den Anschauungen, die in seinen Schriften vorliegen.

3) Er kam von Aschersleben zunächst nach Halle, dann nach Frosa bei Aschersleben im Jahre 1515, wurde dann Lehrer am Martini Gymnasium zu Braunschweig, ging dann wiederum nach Aschersleben, dann wurde er Kaplan und Beichtvater der Bernhardiner Nonnen im Kloster Beutitz vor Weißenfels im J. 1519; endlich kam er im J. 1520 nach Zwickau, zuerst an die dortige Haupt- und Pfarrkirche zu St. Marien, nachher an die Katharinenkirche. Vergl. Seidemann S. 2—10.

also ungeweihete Hostien vertheilt habe.[1]) Erst als Münzer in Zwickau Prediger wurde, tritt seine Wirksamkeit bedeutsamer hervor. Kaum daselbst angestellt, begann er sogleich sein Amt mit der heftigsten Polemik gegen die Mönche, so daß daraus ein verdrießlicher Konflikt mit den reichen und mächtigen Bettelmönchen Zwickau's entstand, der nur durch begütigende Briefe des Senats an den Herzog Johann von Sachsen und Münzers an Luther beigelegt werden konnte. Man sieht aus letztern, daß er damals zu Luthern unbedingtes Vertrauen hegte.[2])

Während bisher Münzer auf Seiten der reformatorischen Bewegung gegen das Pabstthum gestanden hatte, trat in Zwickau sein Zwiespalt mit den Anhängen der Reformation selbst hervor. Den Anlaß dazu gab ein Streit, in den Münzers hoffärthige Natur mit seinem Kollegen Egranus[3]) gerieth. Obwohl dieser nicht unbedingt zu den Anhängern Luthers zu rechnen war, und auch in seinem Leben nicht tadellos dastand, so war er doch auch nicht ein Vertheidiger des Papstthums,[4]) und genoß trotz

1) Vergl. Seidemann S. 5. Luther nennt hier irrthümlich Halle; es war Beutitz.

2) Er schreibt an ihn: „Tu mihi in domino Jesu patrocinium es; rogo, ne porrigas auras tuas obloquentibus me, non credas iis, qui me dixerunt inconstantem, mordacem et sexcentis nominibus aliis dehonestarunt; non facio strepitus pollicis; omnia propter Christum meum sunt mihi gratissima: graviora certamlna mihi restant. Ego viriliter confido Deum singula destinare per tua et omnia Christianorum consilja.“ Vergl. Seidemann S. 113. Mit Luther war Münzer schon früher in Verbindung getreten. Vergl. ebendas. S. 4.

3) Er hieß eigentlich Johann Wildenauer und war aus Eger gebürtig, daher der Name Egranus.

4) Er hatte schon im J. 1518 mit Dr. Ochsenfart und Wimpina einen übrigens nur Nebenpunkte betreffenden literarischen Streit gehabt, und muß auch Eck verdächtig geworden sein, denn dieser setzte seinen Namen auf die päbstliche Verdammnngsbulle wider Luther. Daraus folgt indeß nicht, daß er Luthers Grundsätze völlig getheilt habe; seine spätere Abwendung von Luther (es wird ihm vorgeworfen in der Lehre von der Rechtfertigung erasmisch gedacht zu haben) möchte daher wohl schon in seiner früheren Tendenz begründet gewesen sein. Vergl. Riederer Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte. Altdorf. 1765. II. S. 321. Wenigstens deuten die von Seidemann S. 115 angeführten Sätze, welche Egranus zu seiner Vertheidigung gegen Münzer aufgestellt haben soll, auf

früherer[1]) Anfeindungen so viel Ansehn in der Stadt, daß Münzer nur durch Anschluß an Elemente der Opposition, die in der Stadt waren, ihm wirksamen Widerstand leisten konnte. Man sieht übrigens, daß in diesem Streit bei Münzer neben der persönlichen Anfeindung separatistische Tendenzen, wie z. B. die jüdische Heilighaltung des Sabbaths und Aehnliches, durchschlagen. Die Folge des Streits war, daß sowohl Egranus, wie Münzer im Anfang des Jahres 1521 aus der Stadt weichen mußten. Münzer begab sich nach Prag; vermuthlich führten ihn dorthin Verbindungen, die er mit den dortigen Resten der Hussitischen Bewegung angeknüpft hatte. Obwohl er nun auch da als neuer Prophet auftrat und die Gemüther aufzuregen suchte, so waren doch daselbst die Verhältnisse nicht günstig für seine Bestrebungen. Nach einem halben Jahre ward er von dort vertrieben ohne bemerkbare Spuren seiner Wirksamkeit hinterlassen zu haben. Er irrte nun in verschiedenen Gegenden Deutschlands umher, besonders in der Mark und Sachsen; nirgends fand er einen sichern Wohnort, bis es ihm gelang, gegen Anfang des Jahres 1523 in Alstedt als Pfarrer angestellt zu werden. Erst in diesem Orte tritt er mit seinen Tendenzen offen hervor, und ist ein bedeutender Faktor in der wiedertäuferischen Bewegung geworden.

Wie in Münzer das religiöse Moment gegen ein ehrgeizig politisches Streben zurücktritt, so kann man auch nicht sagen, daß er zuerst die Idee von der Taufe der Erwachsenen, welche bald der Mittelpunkt aller dieser separatistischen Tendenzen wurde, aufgebracht habe. Noch in der im Jahre 1523 von ihm herausgegebenen Gottesdienstordnung[2]) wird die Kindertaufe als

---

etwas ähnliches hin. Sie können zwar nicht für eine authentische Darstellung seiner Lehren gelten, denn sie sind offenbar von Münzer verfaßt und sollen in ironischer Uebertreibung den Gegner lächerlich machen. Aber man sieht doch daraus das Thema des Streits, und daß Egranus die Anhänger Luthers, die er Martinianer nennt, heftig anfeindet.

1) Vergl. Riederer a. a. O. S. 322.

2) Sie führt den Titel: „Ordnung und berechunge des Teutschen ampts zu Alstadt durch Tomam Müntzer, seelwarters ym vorgangen Osteren auffgericht 1523. Gedruckt zu Eylenburgk."

eine übliche Ordnung beibehalten.[1]) Auch später hat er zwar den wiedertäuferischen Grundgedanken sich angeeignet, er ist ihm aber niemals von der Bedeutung gewesen, wie den eigentlichen Wiedertäufern, so daß man also Münzer nicht mit vollem Recht unter die Wiedertäufer rechnen kann. Um so mehr aber ist es von Interesse, den eigentlichen geistigen Urheber jenes Grundgedankens namhaft zu machen. Es ist schon erwähnt, daß auch im Mittelalter bei manchen Sekten eine Opposition gegen die Kindertaufe Statt fand, wie namentlich bei den Anhängern des Peter von Bruys, daß aber niemals dieß der Mittelpunkt des ganzen Separatismus geworden ist, und daher auch nicht das charakteristische Erkennungszeichen einer Sektengemeinschaft. Wie kam es nun, daß grade die unter sich vielfach gespaltenen Sekten der Reformationszeit übereinstimmend die Kindertaufe verwarfen, und die Taufe der Erwachsenen zum Schiboleth des reinen Christenthums machten. Dieß wird um so auffallender, wenn man bedenkt, daß es in der Natur der ganzen wiedertäuferischen Bewegung lag, daß sie zersplittert in eine Mannichfaltigkeit individueller Anfangspunkte des einheitlichen Charakters entbehrte, der nur das Resultat der Wirksamkeit einer einzigen großartigen Persönlichkeit sein kann. Eben weil die ganze Bewegung von den Impulsen einer krankhaft gesteigerten Subjektivität ausging, so konnte auch nicht ein einzelnes Individuum schöpferisch darin auftreten und auf die Entwickelung derselben

1) Es heißt hier von der Taufe: „Wenn bei uns ein Kind getauft wird, so vermahnet man die Gevattern bei ihrer Seelen Seeligkeit, daß sie sollen darauf Achtung haben, was man bei der Taufe handelt, auf daß sie es hernach dem Kinde, so es erwächst, mögen vorhalten und daß die Taufe mit der Zeit möge verstanden werden.“ S. 6. Aehnlich äußert er sich im Gespräche mit Oekolampadius über diesen Gegenstand im J. 1525. Er erzählte, daß „er zwar die Kinder taufe, aber nur alle zwei bis drei Monate und dann alle in der Zwischenzeit Geborne zugleich, und zwar vor der ganzen Gemeinde, um die Würde der Taufhandlung in den Augen des Volks zu erhöhen.“ S. Herzog das Leben Joh. Oekolampads. Basel 1843. I. S. 302. Damit stimmt auch überein, was Seb. Frank in seiner Chronik (Ausg. v. J. 1531. S. 439, b) über Münzer sagt: „Er hat auch selbst nicht widertauft, wie ich glaubwürdig berichtet bin.“

einen ausschließlich bestimmenden Einfluß ausüben. Wenn man nun dennoch eine einzige Idee als das zusammenhaltende Band so verschiedener Richtungen findet, so ist gewiß daraus zu schließen, daß sie ihr Dasein nicht dem Geiste eines einzelnen Individuums verdankt, sondern aus der Natur der damaligen Verhältnisse sich von selbst erzeugte, und also entweder gleichzeitig in Mehrern auftauchte, oder, wenn sie in einem Einzelnen zuerst Wurzel faßte, sich sogleich mit ansteckender Gewalt in den gleichgesinnten Kreisen weiter verbreitete.

Hier ist der Ort, wo die sogenannten Zwickauer Propheten in der Bedeutung, die sie für diese Geschichte haben, auftreten. In ihnen nämlich erscheint zuerst die Bestreitung der Kindertaufe als ein charakteristisches Moment ihres Standpunktes. Nur ist sie zugleich verbunden mit einem andern Moment, welches für die Geschichte der Wiedertäufer von großer Wichtigkeit geworden ist, und als das zweite wesentliche Kennzeichen des Baptismus dieser Zeit die Ergänzung jenes ersten bildet, wenn es auch in sehr verschiedenen Formen zum Vorschein kommt. Dies ist nämlich das chiliastische Moment, welches eben so sehr auf eine strenge Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen, wie auf eine unmittelbare Realisirung des Reiches Gottes hier auf Erden ausgeht. Im engsten Zusammenhang hiermit steht die Verwerfung der natürlichen Seite des menschlichen Lebens, vor allen des Staats und der Obrigkeit. Eine nähere Betrachtung wird uns zeigen, wie die genannten beiden Momente eng mit einander zusammenhängen und wie sie aus der falschen Stellung, in welche sich der ethische Drang der Mystik zur Kirche der Reformation gestellt hatte, nothwendig hervorgehn.

Alle schwärmerischen Bewegungen der Wiedertäufer hatten dieß mit der Reformation gemein, daß sie von dem Glauben ausgingen. Die subjektive Seite desselben, der Glaube als freie Selbstthat des Menschen, als unmittelbares Verhältniß des Einzelnen zu Gott, war der Ausgangspunkt des Baptismus. Aber, weil hier nur die subjektive Seite des Glaubens betont

wurde, so entstand daraus zunächst die Opposition gegen die Abhängigkeit von aller äußern Autorität. Der ungestüme Freiheitsdrang der Zeit, der auf allen Gebilten des Lebens nach Entfesselung von den bisherigen Gewalten strebte, gewann auch auf das Gebiet des religiösen Lebens Einfluß, und wirkte nicht wenig dazu mit, daß die subjektive Freiheit in der Sphäre des Glaubens sich mit ungewöhnlicher Energie hervordrängte. Die völlige Konsequenz dieses Strebens hätte müssen auf der einen Seite zum Pantheismus und auf der andern zum Libertinismus führen, und wir sehen auch die Ausläufer dieses Extrems in einigen Erscheinungen der Zeit auftauchen. Aber noch war die religiöse Erregung zu mächtig, als daß sie nicht auch diesem Freiheitsdrang ihren charakteristischen Stempel aufgedrückt hätte, und auf diese Weise die Entwickelung bis zu den letzten Konsequenzen verhindert hätte. Auch die Wiedertäufer, indem sie die subjektive Freiheit im Gebiete des Glaubens geltend machten, wollten sich doch keinesweges von diesem selbst emanzipiren, und grade, indem sie meinten, den richtigen Glauben gegen den verfälschten zu vertreten, gewannen sie die Energie und Begeisterung, mit der sie den härtesten Verfolgungen gegenüber ihrer Sache treu blieben. Von hier aus mußte ihnen aber grade in dem Maaße, als sie ihren eigenen ethischen Impulsen folgten, die Röthigung entstehen, durch äußere Kennzeichen das innere Glaubensleben bemerkbar zu machen, um daran einestheils einen Anhaltspunkt für den Trieb nach äußerer Wirksamkeit, anderentheils ein Mittel einer organisirten Gemeinschaft und einen Gegendruck gegen ihre verschwimmende Atomistik zu gewinnen. Der Glaube der Wiedertäufer sollte ein thatkräftiger, von ethischen Impulsen erfüllter sein; darum trat er mit bestimmten Forderungen an die Welt heran, und die Erfüllung dieser Forderungen ward das Band der Gemeinschaft, welches die Erweckten umschloß. Welches andere Kennzeichen hätte man wohl wählen können, um den Eintritt in die neue Gemeinschaft zu bezeichnen und die Bereitwilligkeit, den Forderungen des gekräftigten Willenstriebes zu folgen, als die Taufe? Sie war ja ohnehin immer als die

Bedingung der Mitgliedschaft der Kirche angesehen worden, an sie knüpften sich die ersten christlichen Erinnerungen, sie war durch das Wort Christi zu einem unmittelbaren Befehl für alle seine Jünger geheiligt.[1]) Und dieser Befehl erforderte ja den freien Gehorsam, ihn zu erfüllen; der Gebende wie der Empfangende geht dabei nicht seiner subjektiven Freiheit verlustig; darum darf nur der Erwachsene, der der christlichen Erkenntniß und christlicher Entschließung Fähige die Taufe empfangen. Die Kindertaufe wird verwandelt in eine Taufe der Erwachsenen, und dieß als die wahre neue Geburt des christlichen Lebens gepriesen. Eine nothwendige Konsequenz davon war, daß die Gemeinde der Erwachsenen und Getauften die Prädikate der Reinheit und Heiligkeit in ganz anderem Maaße für sich in Anspruch nahm, als es die Kirche bisher gethan hatte. Da jedes Mitglied mit freiem Entschluß sich der Taufe unterzogen hat und also aus der Welt in das Reich Gottes übergegangen ist, so konnten auch an die Gemeinde ganz andere und viel höhere Anforderungen gestellt werden; sie mußte aus lauter Wiedergebornen bestehen, und wer sich nicht als solcher beweist, muß aus der Gemeinschaft ausgestoßen werden. Die nothwendige Folge davon war eine strenge Kirchenzucht. Sie erstreckte sich, je mehr die anfängliche religiöse Begeisterung zu erkalten begann, bald auf die äußerlichsten Kleinigkeiten des Lebens; Kleidung, Speise und Trank, Wohnung und Sitte, Alles wurde in den Kreis sittlicher Vorschriften und strenger Beaufsichtigung hineingezogen; das ganze Leben bekam einen gesetzlichen Anstrich. Hiemit hängt aufs innigste zusammen ein anderes Moment, welches auf den aller ethischen Mystik eigenthümlichen Dualismus hinweist. Die Welt als der beständig zu überwindende Gegensatz gegen die Gemeinde der mit Geist getauften Christen weckte den Ruf zur Buße, zur Scheidung der Guten und Bösen, zur Vernichtung

---

1) Es ist charakteristisch für die ganze Richtung der Wiedertäufer, daß sie in der Taufe immer die Seite des göttlichen Befehls hervorheben, nie aber die, wonach sie eine göttliche Verheißung mit sich bringt.

der Gottlosen. So finden wir denn in den Anfängen der wiedertäuferischen Bewegungen, als sie sich mit ekstatischen Zuständen mischten, plötzlich auftauchende Propheten, welche auf göttliche Anregung das nahe Gericht über die Gottlosen und die Nothwendigkeit allgemeiner Buße predigen.[1]) Neben dieser Predigt der Buße wurde als die andere Seite derselben, das neue Jerusalem in aller Pracht und Herrlichkeit geschildert und dem entzückten Auge in die sinnlichste Nähe gerückt. Es stellt die Gemeinde der Vollendeten dar, in welcher das bisher nur im Glauben unvollkommen geschauete Ziel wirklich erreicht ist, die Vollendung des Einzelnen und Ganzen durch eine vollständige Christokratie ins Leben geführt: der Eigennutz hat einer hingebenden Liebe Aller zu einander Platz gemacht, keiner hat ein Eigenes für sich, die Gemeinschaft der Güter, die Aufhebung des Eigenthums, die gemeinsame Theilnahme Aller an der Arbeit und dem Genuß des Lebens — das sind die Formen, in welchen sich das irdisch-göttliche Reich der Wiedertäufer darstellt. Niemals aber wird die ganze Welt als in dasselbe aufgenommen gedacht, immer bleibt noch ein Rest der ungläubigen Welt zurück, die als feindliche und zu überwindende Macht die Ruhe der Bewohner des Reiches Gottes stört; denn nicht zum seeligen Genuß sind diese berufen, sondern zum Kampf und Streit, zur müh-

---

1) H. Bullinger sagt: „Das allein muß ich hier melden, daß es ein Wunder ist, daß alle diese Täufer und alle ihresgleichen doch nimmer ein gnadenreiches und freundliches Gesicht von Gott haben; alle ihre Gesichte sind nur von Angst, Noth, Blitz, Donner, Plage, Schwerdt, von Gräuel, Jammer, Teufel, Tod, Hölle, Verderben, Untergang und Zerknisten, so doch Gott auch seine Auserwählten gewißlich mitten in dieser bösen Welt hat, deren er nicht vergißt und sie tröstet. Die Propheten und Apostel haben auch ihre schweren Offenbarungen gehabt, doch neben denselben stehen mit hinzu auch die tröstlichen Sprüche und Verheißungen der Gnade. Darum ist der Geist der Wiedertäuferei ein feindseeliger, zornwüthiger, melancholischer, saturnischer und martialischer Geist, zu Verzweiflung und Zerstreuung viel geschickter, denn zu rechtschaffener Stärkung und Unterrichtung; und schlüfft deshalb mehr von unten herauf, denn daß er von oben herab gesandt werde.“ Vergl. Der Wiedertäufer Ursprung, Fürgang, Sekten u. s. w. S. 48.

seeligen Ueberwindung der entgegengesetzten Prinzipien. Daher zeigt sich beständig ein lebhafter Missionstrieb bei den Wiedertäufern, der sich theils an den unwiderstehlichen Drang der Predigt zur Buße, theils an die Nachahmung des apostolischen Missionsberuf anschließt.

Die erwähnten Formen, unter welchen das Reich Christi dargestellt wird, erklären sich leicht aus dem, was wir in der Einleitung [1]) über den Chiliasmus gesagt haben. Eben so wird es auch deutlich sein, weshalb eine Erscheinung, welche wesentlich der intellektuellen Mystik angehört, hier in dem Bereiche der ethischen vorkommt. Es ist nämlich zu beachten, einmal, daß in dem Chiliasmus an und für sich ein ethischer Faktor wirksam ist, und sodann, daß, durch das Ueberwiegen der ethischen Impulse in dem Anabaptismus die chiliastischen Anschauungen desselben aus ihrer richtigen Stelle gerückt sind, und so statt Thatsachen in der innern mystischen Welt des Seelenlebens zu sein, zu Zielpunkten eines unmittelbar praktischen Verhaltens geworden sind. Daher ist es erklärlich, daß die chiliastischen Tendenzen dem spätern Anabaptismus völlig verloren gegangen sind, ohne daß dieser doch an seinem Grundcharakter etwas eingebüßt hätte. Nichts desto weniger bilden sie allerdings das abschließende Ende der wiedertäuferischen Praxis; denn die völlige Verläugnung des Staats mit seinen Anforderungen, welche sich in dem Verbot obrigkeitliche Aemter zu übernehmen und Krieg zu führen ausspricht, kann nur durchgeführt werden, wenn die Gemeinschaft der Gläubigen sich in unmittelbare Christokratie auflöst.

Nach diesen Bemerkungen wird es einleuchten, daß die Frage nach dem ersten Urheber der Idee von der Taufe der Erwachsenen, im Gegensatz gegen die Kindertaufe, eine nur untergeordnete Bedeutung hat. Der Gedanke selbst war ja nicht neu, es kam nur darauf an ihn zum Mittelpunkt weiter gehender Bestrebungen zu machen. Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß ein sonst nicht grade hervorragender Mann, ein Genosse

1) Vergl. S. 68 und 72.

Münzers in Zwickau, der Urheber des Anabaptismus in diesem bestimmten Sinn geworden ist. Es ist dieß Nikolaus Storch, ein Tuchweber in Zwickau. [1]) In ihm finden sich überhaupt alle die Elemente zusammen, welche den Anabaptismus in seiner ersten Periode charakterisiren. Er wird geschildert als ein Mann, der mit Gesichten und Ekstasen zu thun hatte, der daneben durch eine genaue Bibelkenntniß in Erstaunen setzte; ein ehrgeiziger Drang, sich in der Gährung jener Zeit einen Namen zu machen, so wie die Gabe, die Gemüther Ungebildeter an sich zu ziehen, müssen ihn ausgezeichnet haben. Ein gleichzeitiger Schriftsteller beschreibt ihn folgendermaaßen: „Es war eine ziemlich magere Person, die sich gar nicht auf der Welt Pracht gab, sondern einfältig, in einem grauen Rocke ohne Falten einhergezogen, sich schauen ließ, einen breiten Hut auf dem Haupt tragend, aber ein unkeusch Mensch." [2]) Nach einigen Nachrichten erscheint

---

1) Dieser Storch war ein angesehener Mann, der wahrscheinlich schon vor der Ankunft Münzers und vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit Böhmischen Pikarden der religiösen Schwärmerei ergeben war. Münzer rühmt von ihm, daß er die Schrift besser kenne als alle Priester und den h. Geist in Wahrheit habe (vergl. Seidemann S. 11). Gebser in der trefflichen kleinen Schrift: Commentatio de primordiis studiorum fanaticorum Anabaptistarum saeculo XVI. Regiomonti 1830 (Weihnachtsprogramm der Königsberger Universität) hat ebenfalls den Nicolaus Storch für den Urheber des Anabaptismus angegeben. S. 9. Vergl. die daselbst angeführten Schriftsteller. Hiermit würde nur im Widerspruch stehen, was Seidemann S. 17 von Storch anführt, daß er nämlich als Markus Thomä bei Melanchthon stark auf Verwerfung der Wiedertäufer drang, ausrief: „Ei, was liegt denn an diesem Artikel!" Doch könnte darin auch liegen, daß ihm Anderes wichtiger war als grade die Verwerfung der Kindertaufe.

2) So Marcus Wagner in dem Buche: „Einfältiger Bericht, wie durch Nicolaum Storken der Aufruhr in Thüringen und umliegenden Revier sei angefangen worden 1595." S. die Auszüge daraus in Tenzels monatlichen Unterredungen vom Jahre 1694 S. 283. Wagner sagt dabei, daß er ein Bildniß von Storch gesehen, worin derselbe mit schäublichtem Haupte, flotzenden Augen, sprecklichter und langer Zunge abconterfeyt sei. „Ich kann nicht wissen," fügt er hinzu, „ob er einen sonderlichen fliegenden Geist gehabt, weil er so behäglich, freundlich und demüthiglich mit den Leuten umging, könnte die Worte also versetzen und sich so andächtig

Storch als der Führer und Leiter von Münzer;[1]) es ist auch wohl möglich, daß Münzer erst durch ihn zu der schwärmerischen Behauptung unmittelbarer göttlichen Eingebung gekommen ist. Beide fanden sich zusammen und ergänzten sich gegenseitig; Storch durch seinen Einfluß auf die Tuchweber zum Parteihaupt besonders geeignet, zog bald einen Kreis von Anhängern an sich. Prophetische Visionen, in welchen die Erscheinung des Engels Gabriel, mit welchem Storch besondern Umgang zu haben sich rühmte, eine Hauptrolle spielte, verbanden sich bei ihm mit chiliastischen Vorstellungen, und die ehrgeizige Ungeduld der Parteihäupter nährte den Trieb sie unmittelbar ins Leben einzuführen. Hieran schließt sich zuerst eine verzerrte Nachahmung echt mystischer Produkte. Der neue Messias, wie er in den entzückten Phantasieen jener Schwärmer lebte, sollte in derselben Weise der Welt sein Dasein kund geben, wie der alte: zwölf Apostel und zwei und siebenzig Jünger wurden gewählt, um der Welt das neue Evangelium zu predigen.[2]) Während in Thomas Münzer vornehmlich die Idee einer subjektiven Nachbildung des gekreuzigten Christus lebte,[3]) und von da aus der Uebergang in ein gewalt-

---

und heilig stellen, als wäre er ein Engel Gottes." Luther schildert ihn in einem Briefe an Spalatin den 4. Sept. 1522 folgendermaaßen: „Fuit apud nos princeps prophetarum, Claus Stork, incedens more et habitu militum istorum, quos Lanzknecht dicimus, adjuncto alio in longa tunica et doctore Gerardo Coloniensi."

1) S. die Fortsetzung der Auszüge aus Enoch Widtmanns Chronik von Hoff, in der fortgesetzten Sammlung von Altem und Neuem auf das Jahr 1736 S. 16 u. ff.

2) Vergl. Seidemann S. 11 und 110.

3) Man sieht dieß besonders aus einem Briefe Münzers an Luther vom 9. Juli 1523, worin er die Billigung der Storch'schen Offenbarungen entschieden von sich ablehnt, dagegen neben der Unmittelbarkeit der göttlichen Belehrung die Uebereinstimmung des Willens mit Christo dem Gekreuzigten hervorhebt: „Nullus mortalium cognoscit doctrinam vel Christum, an mendax vel verus sit, nisi sua voluntas conformis crucifixo sit, nisi prius sit passus fluctus et elationes aquarum suarum, quae animam electorum obruunt ubique, plerumque tempestas demergit, rursusque labore eruitur clamans faucibus raucis, ut speret contra spem in spem, petatque unicam voluntatem in die visitationis, post longam

sam herzustellendes Reich freier Christen entstand, so war dagegen in Storch die Vorstellung eines in weltlicher Herrlichkeit auftretenden Reiches Gottes vorherrschend.

Unter den Anhängern, die sie sich in Zwickau erwarben, werden besonders zwei namhaft gemacht, der eine, ein ungebildeter Weber, mit Namen Marcus Thomä, der andere ein Wittenberger Student, mit Namen Marcus Stübner. Der letzte, aus Elsterburg im sächsischen Voigtlande gebürtig, hatte besonders durch Lesung von Luthers Schriften eine religiöse Anregung erhalten, und war vielleicht von hier aus zur Theilnahme an jenen Schwärmereien gekommen. Der Begriff des subjektiven Glaubens, den Luther in seinen ersten reformatorischen Schriften mit so gewaltiger Energie geltend machte, scheint auch in ihm gezündet zu haben.[1]) Auch nach-

expectationem. Tunc statuuntur pedes in petra, et apparet mirabilis a longe Dominus, donec reddantur testimonia Dei credibilia, nimis alicui istis contemptis in perpetuum expectans dominum, non adstipularetur universae scripturae. Nec credendum est illis gloriantibus de Christo, nisi spiritum illius habeant, Rom. 8 ut reddat testimonium spiritui eorum, quod sint filii Dei, Jes. 8. Insuper nemo filius Dei nisi compatiatur efficiaturque ovis occisionis tota die, ne Deus sibi parcat, ut in puncto et modico eum derelinquat; demum efficitur certus, quod nec ulla creatura possit eum amovere a deo vivente et verissimo scripturarum testimonio. Is tanta certitudine fretus divina revelatione distinguit opus Dei et malignantium spirituum, hic sincerissimis spectris et aenigmatibus proprie depascitur, scrutatur ex ore Dei profunda mysteria. — Ego non suscipio vel extases, vel visiones, nisi Deus me coëgerit, immo susceptas non credo, nisi videro opus, nec tantus invenior, qui virum perfectum agam secundum mensuram donationis Christi.“ S. Seidemann S. 120.

1) Ueber die beiden Begleiter von Storch auf seiner Reise nach Wittenberg, die beide den Vornamen Marcus hatten, scheint eine Verwirrung zu herrschen; während in den meisten Quellen Marcus Thomä als Tuchmacher bezeichnet wird und dagegen Stübner als Literat (vergl. besonders Camerarius de vita Melanchthonis §. 14; Seckendorff, Historia Lutheranismi I. S. 193. Spalatins Relation von den drei Schwärmern von Zwickau, abgedruckt in Schneiders Bibliothek der Kirchengeschichte II. S. 111) hat der Bericht Melanchthons, welcher im Corp. Ref. I. S. 533 steht, die Angabe, daß Marcus Thomä schon vor einem halben Jahre mit Melanchthon über die Kindertaufe disputirt habe. Dieß

dem Münzer Zwickau verlassen, setzte Storch mit diesen seinen Anhängern die erwähnten Umtriebe fort. Doch arteteten sie um so mehr in offene Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit aus, als bald nach dem Abgange Münzers der Rath den Nikolaus Hausmann,[1]) einen Freund Luthers, zum Prediger erwählte, und dieser dem schwärmerischen Wesen kräftig entgegentrat. Als alle gütlichen Ermahnungen nichts fruchteten, so gebrauchte der Rath endlich Strenge, und ließ die Anhänger Storchs gefangen setzen.[2]) Durch Marcus Stübner hatten sich diese Bewegungen ohne Zweifel mit denen, die gleichzeitig durch Gabriel Didymus und Carlstadt in Wittenberg vor sich gingen, in Zusammenhang gesetzt. So war es daher natürlich, daß die harte Behandlung, welche diese Schwärmer in Zwickau erfuhren, ihnen Veranlassung gab, sich von dort nach Wittenberg zu wenden. So erschienen Ende des J. 1521 mitten in der durch ähnliche Bestrebungen aufgeregten Stadt die genannten drei

---

scheint doch vorauszusetzen, daß es eben jener Marcus war, der in Wittenberg studirte und der später in Melanchthons Hause wohnte. Vergl. Camerarius de vita Melanchthonis a. a. O.

1) Nicolaus Hausmann kam den 16. Mai 1521 nach Zwickau. Schon vorher war durch Münzer ein Aufruhr der Tuchknappen angestiftet, den der Rath aber bald zu stillen wußte. Vergl. Wilhelmi descriptio urbis Cycneae. S. 216 und 217.

2) Wilhelmi schreibt darüber S. 217 Folgendes: „Am 26. Dezember sind etliche Bürger allhier, als die Storchischen und ihre Anhänger, des Münzers Jünger, auf die Pfarre geladen und zitirt worden, wegen etlicher irrigen Stücke, die Taufe und den Ehestand belangend; die sind allda vom Pfarrer im Beisein beider Prediger, M. Zeitlers und M. Zeiners, und in Gegenwart aller Priesterschaft, der beiden Bürgermeister, Herrmann Mühlpforts und Leonhart Berensprungs, und Anderen des Rathes, examinirt und verhört worden, welche dann nicht wohl bestanden mit ihrer irrigen Opinion, so sie von ihrem Meister Nicolaus Storch gelernt hatten. Derselbe sollte hernach auch vorstehen, auf etliche irrische, böhmische Stücke Antwort geben; er ist aber nicht erschienen, sondern sang ein Liedlein, das heißt drehe dich aus, es möcht dir sonst übel bekommen u. s. w. Er hatte auch einen Schüler, von Neustadt unter Wien, in den Irrthum geführt, welcher nicht ablassen wollen, es würde dann sein Meister convinciret, der den wiedertäuferischen Schwarm angefangen."

Männer, die bald den Namen der Zwickauer Propheten erhielten. Hier erst kamen sie auf einen geschichtlichen Boden und wurden in den großen Gang der reformatorischen Bewegung hineingezogen. Wenn wir das, was von den spätern Ansichten dieser Schwärmer berichtet wird, auch schon auf diese Zeit übertragen dürfen, so treten besonders folgende drei Punkte hervor. Erstlich, die Verwerfung der Kindertaufe und des äußern Predigtamtes, zweitens, die Verwerfung der Obrigkeit, geistlicher wie weltlicher, und endlich drittens, die Erwartung des nahe bevorstehenden Reiches Gottes, in welchem die Gläubigen herrschen und alle Güter dieser Erde zu freiem Genuß und gemeinschaftlichem Gebrauch sich aneignen werden.[1]) Vor allen Dingen aber ward die Verwerfung der Kindertaufe in den Vordergrund gestellt. Dieß ist der Punkt, wo sich die ganze Richtung mit der reformatorischen Bewegung nahe berührte. Der Glaube in der subjektiven Bedeutung war es ja vornehmlich gewesen, womit Luther der katholischen Lehre der Werkheiligkeit entgegengetreten war. Die Auskunft von der stellvertretenden Kraft des Glaubens der Pathen, womit Luther bisher die Kindertaufe vertheidigt hatte, konnte diesem gesteigerten Bewußtsein von der subjektiven Bedeutung des Glaubens nicht mehr genügen. Es war daher natürlich, daß auch in Wittenberg sich Manche fanden, welche angeregt durch die Bedenken der Zwickauer Propheten, an der Kindertaufe Anstoß nahmen. Unter diesen wird vor Allen Martin Borrhaus oder auch Cellarius genannt; er ward bald ein eifriger Vertreter der wiedertäuferischen Richtung. Geboren in Würtemberg und Jugendbekannter von Melanchthon, hatte er neben den gelehrten Hülfsmitteln jener Zeit auch alle höheren Bestrebungen des Jahrhunderts in sich aufgenommen.

---

1) Bei Storch scheint sich hiemit ein Element fleischlicher Lust verbunden zu haben; denn in den Artikeln, welche Wagner in dem angeführten Bericht (Tentzel monatliche Unterredungen v. J. 1694. S. 285) als von Storch ausgegangen, erwähnt, wird Polygamie und Gemeinschaft der Weiber gepredigt. Man sieht hierin die Keime des Münsterschen Anabaptismus.

Nachdem er in Tübingen und Heidelberg studirt, an dem letztern Orte einen akademischen Grad erlangt, war er nach Wittenberg gekommen und von Melanchthon freundschaftlich aufgenommen worden. Ein Beweis des Vertrauens, das er in ihn setzte, war, daß er ihn beauftragte junge Leute zur Universität vorzubereiten.[1]) Dieser, wie es scheint, eben so gelehrte als gereifte Mann ward plötzlich von dem Zwickauischen Geiste ergriffen und einer der hartnäckigsten und eifrigsten Vertreter desselben. Die Angabe, daß sein Freund Marcus Stübner ihn auf diese Seite hinübergezogen habe,[2]) mag wohl richtig sein, reicht aber für sich allein nicht hin, einen solchen Umschwung zu erklären, zumal, wenn man hinzunimmt, daß auch anderswo nicht minder tief von der Begeisterung für die Reformation ergriffene Gemüther auf ähnliche Abwege gekommen sind. War ja doch selbst Melanchthon eine Zeitlang von den Zwickauer Propheten bedenklich gemacht. Es ist also wohl anzunehmen, daß Cellarius in ähnlicher Weise wie Carlstadt von dem ethischen Prinzip der Reformation und besonders von dem rein subjektiv gefaßten Begriff des Glaubens den Uebergang in die objektiven Ordnungen der Kirche nicht zu finden vermochte. Vermuthlich hatte außerdem auch wohl Carlstadt entschiedenen Einfluß auf ihn gewonnen.

In Stübner und Cellarius hatte die wiedertäuferische Richtung Männer gewonnen, welche sie einigermaaßen aus der Verworrenheit des volksmäßigen Bewußtseins in die Welt theologischer Begriffe zu erheben vermochten. Beide erscheinen demnach bald in gelehrten Disputationen begriffen mit den Häuptern der Wittenbergischen Schule. Melanchthon war der Aufgabe, die ihm in der Abwesenheit Luthers zukam, die neue Kirche zu repräsentiren, nicht gewachsen. Hatte ihm nun schon das zuversichtliche Behaupten göttlicher Offenbarungen an den Zwickauern

---

1) Vergl. Melchior Adam, Vitae Germanorum theologorum, Heidelberg. 1620. p. 399. — Joach. Camerarii de vita Melanchthonis rec. Strobelius. Halae 1777. p. 49. Camerarius sagt, daß er von keinem stumpfen Geiste (ingenio minime hebete) und durch Fleiß ausgezeichnet gewesen sei.

2) Vergl. Camerarius a. a. O. S. 49.

imponirt,[1]) so wußte er noch weniger die Einwendungen gegen die Nothwendigkeit der Kindertaufe zu begegnen, welche die Wittenberger Bestreiter derselben vorbrachten. Dieß war auch der Punkt, von dem aus er sich am schwersten dieser schwärmerischen Regungen erwehren konnte; erst Luther hat ihm hier über seine Bedenken hinweggeholfen.

Die Zwickauer Propheten mußten trotz des Aufsehens, das sie in Wittenberg machten, bald erkennen, daß hier nicht der Ort der von ihnen erwarteten Wirksamkeit sei. Die Studenten hingen mit zu großer Liebe an ihren Lehrern und erwarteten von diesen die Aufforderung zu weitern Schritten, und unter den Bürgern war es nur eine kleine Partei, welche dem vordringenden Eifer Carlstadts bereitwillig folgten. Als nun gar bald darauf Luther von der Wartburg zurückkehrte, und mit der kräftigen Energie seines Geistes den unruhigen Bewegungen Einhalt gebot, so hatte für diese schwärmerischen Geister ihre Stunde geschlagen; sie mußten sich aus dem Kreise der unmittelbaren Einwirkung Luthers fortbegeben, wenn sie ihre Zwecke erreichen wollten. Luther selbst hatte mit den beiden Häuptern Marcus Stübner und Martin Cellarius ein Gespräch, in welchem

---

1) In dem ersten Briefe, den er darüber an den Kurfürsten schrieb, vom 17. Dezember 1521 (Corp. Ref. I. S. 513), heiß es: „Mira sunt, quae de se praedicant, missos se clara voce Dei ad docendum; esse sibi cum Deo familiaria colloquia; videre futura; breviter, viros esse propheticos et apostolicos. Quibus ego quomodo commovear, non facile dixerim. Magnis rationibus adducor certe, ut contemni eos nolim. Nam esse in eis spiritus quosdam multis argumentis adparet, sed de quibus judicare praeter Martinum nemo facile possit." Und an demselben Tage schreibt er an Spalatin: „Credo mihi, neutiquam contemnenda scribo. Est spiritus in his hominibus, de quibus scribo, qualisqualis est et magna moventur, quae nisi Martinus intercesserit, nescio quo sint eventura." Bald darauf aber, am 1. Januar 1522, äußert er sich anders: „Mich hat nicht sonderlich bewegt, was sie von göttlichen Gesprächen sagen und dergleichen. Denn solches in seinem Werthe stehet und nichts daran gelegen; anders denn, daß durch solchen Schein weitere Beschwerungen möchten vorgenommen werden. Diese quaestiones aber de baptismo haben mich meines Bedünken billig bewegt." Siehe ebendas. S. 534.

Luthers festes Vertrauen, daß die vorgegebenen Offenbarungen ein trügliches Spiel des Teufels seien, mit der zuversichtlichen Kühnheit jener Schwärmer in einen merkwürdigen Konflikt gerieth.[1])

Nach Luthers Auftreten in Wittenberg und der entschiedenen Stellung, die er zu diesen Bewegungen einnahm, erhielten dieselben einen andern Charakter. Sie konnten sich nicht mehr auf dem Boden des rein religiösen Lebens halten; die weltlichen Triebfedern, die sich von Anfang an damit verbunden hatten, mußten nun mit um so stärkerer Gewalt hervorbrechen, als auf der einen Seite die wahrhaft reformatorischen Kräfte sich von ihnen lossagten, und auf der andern die politische Gährung der Zeit eine verführische Gelegenheit darbot, sich nach dieser Seite hin zu versuchen. Seitdem beginnt der so verhängnißvolle Bund zwischen religiöser Schwärmerei und politischem Freiheitsdrang, wovon sich die wiedertäuferische Richtung erst frei gemacht hat, nachdem sie in der blutigen Katastrophe von Münster die Schrecken dieses Bundes erfahren hatte. — Die weitere Geschichte des Anabaptismus in Deutschland ist zunächst an den

---

1) Camerarius berichtet den Vorfall folgendermaaßen S. 53: „Placuit Martinum Lutherum accedi et ei summam doctrinae exponi. Aegre Lutherum hoc concessisse rescivi. Sed tandem certo die et hora fecit potestatem Marco ad se veniendi, solo Philippo Melanchthone sibi adhibito, cum Marcus Cellarium et alterum quendam ex suis adduxisset. Audivit Lutherus placide narrantem Marcum sua. Cum dicendi finem fecisset, nihil contra illa adeo absurda et futilia disserendum ratus, Lutherus hoc modo monuit: viderent, quid agerent. Nihil eorum, quae commemorassent, sacris litteris niti, commentaque esse cogitationum curiosarum, aut etiam fallacis et fraudulenti spiritus deliras et perniciosas subjectiones. Ibi Cellarius et voce et gestibus vaesanis, cum et solum pedibus et propositam mensulam manibus feriret, exclamare et indignari, ausum esse Lutherum suspicari tale aliquid de divino homine. At Marcus paulo sedatior, ut scias, inquit, Luthere, me spiritu Dei praeditum esse, ego, quid in animo tuo conceperis, sum indicaturus idque est: te incipere inclinari ad haec, ut meam doctrinam veram esse credas. Cum Lutherus, ut ipse postea dixit, istam dedita opera sententiam cogitando esset complexus: increpet te Deus Satana. Post haec plus verborum faciendum Lutherus non putavit, et minantes gloriantesque eos dimisit.

Zusammenhang desselben mit dem Bauernkrieg geknüpft und an die Geschichte des Mannes, der diese Verbindung zuerst auffaßte, und mit der ganzen Kraft seines schwärmerischen Geistes durchzuführen versuchte, das ist, Thomas Münzer.

Während die eigentlich sogenannten Zwickauer Propheten bald nach der Rückkehr Luthers nach Wittenberg sich von dort wegbegaben, und aus der Geschichte zum Theil verschwinden,[1]) war nur Nikolaus Storch und Thomas Münzer zurückgeblieben, um noch einmal eine Rolle in dieser Bewegung zu spielen. Zunächst war es Münzer, der in Alstedt in Thüringen, im Jahre 1523 eine neue Wirksamkeit als Prediger fand. Es gelang ihm hier in kurzer Zeit, unterstützt von gleichgesinnten benachbarten Amtsgenossen, eine neue Gottesdienstordnung einzuführen, welche frei von allem Papismus, die gereinigte Kirche darstellen sollte. Aber damit war seinem ehrgeizen Streben kein Genüge gethan. Sein unruhiger Geist strebte nach größeren Dingen, er richtete Conventikeln ein, stiftete Bündnisse und trieb mit besonderm Eifer seine Lehre von der unmittelbaren Eingebung des Geistes in besonders begnadigten Personen.[2]) Zu diesem Zwecke suchte er den Einfluß, den er bald erlangte, zu verwenden. Mitten in diese Thätigkeit fielen die Anfänge des Bauernkrieges, und dieser gab seinem Geiste neue Spannkraft, und seinem Streben ein bestimmtes Ziel. Die Reformation der Kirche

---

1) Marcus Stübner und Martin Cellarius zogen sich zunächst nach Kemberg zurück, wie Camerarius a. a. O. S. 53 sagt. Cellarius ging darauf nach Preußen im Jahre 1525, wo er aber ins Gefängniß gesetzt wurde, doch nur kurze Zeit, denn wir finden ihn im August des Jahres 1525 schon wiederum in Wittenberg, immer noch voll von der Hoffnung auf die baldige Aufrichtung des neuen Jerusalems. Vergl. Corp. Ref. I. S. 755. Doch hegt schon damals Melanchthon die Hoffnung, er werde von seinen Irrthümern geheilt werden. Dies geschah auch. Er ging nach der Schweiz und ward im Jahre 1536 in Basel zum Professor der Philosophie und später der Theologie ernannt, wo er im Jahre 1560 als geschätzter Lehrer starb. Vergl. Adam a. a. O. S. 400. — Er selbst bekennt seine Irrthümer in einem Briefe an Oekolampadius v. J. 1527. Vergl. Herzog Leben Joh. Oekolampads II. S. 303.

2) Vergl. Seidemann S. 30 u. ff.

trat für ihn in den Hintergrund, sein Hauptzweck wurde eine politische Umwälzung, die Herstellung eines geistlich-weltlichen Reiches, in welchem die Güter gleich vertheilt, also ebenso sehr Armuth wie Reichthum verschwinden sollte. Er sucht zunächst Luthers Autorität zu untergraben, indem er Luthers Lehre vom Glauben zum Gegenstand der heftigsten Polemik in Predigten und Schriften macht. Dann ging er weiter: unter dem Schein, als wolle er das Pabstthum bekämpfen, predigt er bald auch gegen die Fürsten und Obrigkeiten, die sich nicht offen dem Pabstthum widersetzen. Je eifriger und drohender er auftritt, desto mehr wächst die Zahl der ihm mit Begeisterung zuströmenden Menge. Die Aussicht auf eine glänzende Zukunft von allgemeiner Freiheit und Gleichheit bildet dabei den lockenden Hintergrund seiner wilden und düstern Gemälde. Endlich erweckte das Gerücht von dem Benehmen Münzers und die Anzeichen der Widersetzlichkeit des Volks die Aufmerksamkeit der Fürsten von Sachsen.[1]) Dazu kamen nun noch mehrere Druckschriften aufregenden Inhalts, welche in Winkeldruckereien unter Beihülfe gleichgesinnter Freunde erschienen.[2]) Luther wurde darin

1) Es trug dazu besonders eine Predigt bei, welche Münzer in Gegenwart des Kurfürsten von Sachsen und seines Bruders auf dem Schlosse zu Alstedt zu Anfang des Jahres 1524 gehalten hat. Er fordert in derselben die Fürsten zu gewaltsamen Eingreifen gegen das Pabstthum auf, und ruft den Freunden des Evangeliums zu: „Seid nur keck, der will das Regiment selber haben, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist.“ Vergl. Seidemann S. 35.

2) Zu diesen Freunden Münzers gehörte neben Carlstadt namentlich der schon früher genannte Martin Reinhardt, Prediger in Jena. — Auch in Nürnberg gelang es eine Winkeldruckerei zu errichten. — Die Schriften, die Münzer jetzt erscheinen ließ, sind folgende: „Protestation oder Empietung Thome Münzers von Stollberg am Harths Seelwarters zu Alstedt seine Lere betreffende, und zum anfang von dem rechten Christenglawben, und der Tawffe. Hörstu welt ich predige dir Jesum Christum den gecreuzigten zum newen Jahre, und dich und mich mit ym, gefelt dirs, nym es auf, so nicht, vorwirff es. Altstedt 1524.“ — „Von dem getichtem Glauben auff nechst Protestation außgangene Tome Müntzers Seelwarters zu Altstedt. 1524.“ (Sie ist schon 1523 geschrieben.) — „Ausgetrückte emplößsung des falschen Glaubens der ungetrewen welt, durchs gezeugnus des

mehr oder weniger offen bekämpft, und auch schon die Kindertaufe angefangen zu bestreiten. Hand in Hand mit diesen literarischen Beschäftigungen gingen bei Münzer die Vorbereitungen zu größeren Unternehmungen. Wie er schon früher geheime Bündnisse zu stiften versucht hatte, so setzte er jetzt dieses Treiben fort. In Alstedt wurde der Anfang gemacht; es wurde ein Bund gestiftet wider die, die das Evangelium verfolgen, Register über die Mitglieder geführt, und unter dem Schein kräftiger Ausbreitung des Evangeliums allgemeine Gütergemeinschaft und offene Empörung gegen alle Fürsten und Herrschaften gepredigt, die sich weigern würden, dem Volke zu gehorchen. Man sieht hier, wie der später ausgebrochene Bauernkrieg keinesweges ein völlig planloses Unternehmen war; wenigstens in Thüringen war der Aufstand mit wohlberechneter Benutzung der vorhandenen Volksstimmung systematisch vorbereitet. Den ersten Ausbruch desselben bildete der Zerstörungszug gegen eine Kapelle in der Nähe von Alstedt, in welcher sich ein wunderthätiges Marienbild befand. Doch für jetzt schlug der Plan Münzers fehl, ja grade jener Zerstörungszug ward Veranlassung, daß er Alstedt verlassen mußte. Die Fürsten forderten ihn nach Weimar zur

---

evangelions Luce, vorgetragen der elenden erbermlichen Christenheyt, zur innerung jres irsals. Ezechie, am 8. Cap. Lieben gesellen last uns auch das Loch weytter machen, auff das alle welt sehen und greyffen möge, wer unser grosse Hansen sind, die Got also lesterlich zum gemalten mendleyn gemacht haben. Jere. am 23. Cap. Thomas Müntzer mit dem Hammer. Mülhausen 1524." — „Hoch verursachte Schutzrede und antwort, wider das gaistloße Sanfftlebende fleysch zu Wittenberg, welches mit verklärter weyße, durch den Diepstal der heiligen schrift die erbermbliche Christenheit, also gantz jämmerlichen befudelt hat. Thomas Müntzer Alstedter. Auß der Hölen Helie, welches ernst niemand verschonet. 2 Regum 18. Mathei 17. Luce 1. Apocall. 11. Anno 1524. O Deus redime me a calumniis hominum: ut custodiam mandata tua. Annunciamque veritatem in filio tuo reconditam: ne technae malignantium amplius perseverent." — Vergl. (Will) Beyträge zur Geschichte des Antibaptismus in Deutschland. Nürnberg 1773. S. 43 u. ff. In der zuletzt genannten Schrift tritt Münzer zuerst offen gegen Luther auf: er nennt ihn Doctor Ludibrii, Doctor Lügner, den Wittenbergischen Papst, Jungfer Martin, Erzbube, Erzheid u. s. w.

Rechenschaft, und er mußte Besserung geloben. Da überdem die Alstedter seiner Sache untreu wurden und auch die beabsichtigte Verbindung mit Carlstadt mißlang, so hielt er es für das Beste, Alstedt zu verlassen. Er begab sich zunächst nach Mühlhausen, wo unterdessen die politische und kirchliche Gährung der Zeit einen Zustand erzeugt hatte, der für einen Mann, wie Münzer, die wünschenswertheste Gelegenheit zur Realisirung seiner Pläne darbot. Es hatte sich daselbst ein ehemaliger Mönch, Heinrich Pfeiffer, auch sonst Schwerdtfeger genannt,[1]) schon im Jahre 1523 durch Predigten im Sinne Münzers großen Anhang beim Volk verschafft und eine völlige Umänderung der Stadt hervorgebracht. Wahrscheinlich war er schon früher in den Bund von Münzer aufgenommen, und so war es natürlich, daß Münzer seinem Bundesgenossen zu Hülfe kam. Beiden gelang es bald durch vereinte Bemühung, die Stadt völlig zu revolutioniren. Im Anfang des Jahres 1525 ward Münzer zum Pfarrer in Mühlhausen ernannt, der alte Rath auf seinen Betrieb abgesetzt und ein neuer unter dem Titel, ewiger Rath, eingesetzt.[2]) Wahrscheinlich hatte es Münzer darauf abgesehen, diese Stadt zum Mittelpunkt seiner weitergehenden Pläne zu machen. Mit eben diesen Zwecken hing auch wahrscheinlich eine Reise zusammen, die er nach seinem Abgang von Alstedt Ende des J. 1524 nach Süddeutschland und der Schweiz unternahm. Er suchte in Basel mit Oekolampadius Verbindungen anzuknüpfen, was ihm zwar gelang, doch ohne daß es ihm Vortheil brachte.[3])

---

1) Dieser Heinrich Pfeiffer oder Schwerdtfeger ist übrigens keinesweges, wie Seidemann S. 51 vermuthet, mit einem Nürnberger Anhänger Münzers, der Heinrich Schwerdtfisch genannt wird, und im J. 1525 aus Nürnberg verwiesen wurde, eine und dieselbe Person. Vergl. Will a. a. O. S. 47.

2) Die ausführlichsten Berichte darüber giebt der Auszug aus der Mühlhauser Chronik von Holzhausen in Schmidts Zeitschrift für Geschichtswissenschaft IV. S. 365. Berlin 1845.

3) Oekolampadius selbst schreibt über diesen Besuch an Pirkheimer Folgendes: „De Muencero, ut res se habeant audi! venerat huc exul

Offenbar galt diese Reise weniger dem Zwecke, die Polemik gegen die Kindertaufe zu verbreiten, was überhaupt bei Münzer zurücktritt, als vielmehr dem Versuch, durch gleichgesinnte Freunde auf die Masse des Volkes zu wirken, um eine allgemeine Umwälzung hervorzubringen.[1]) Dieß gelang zwar nur zum Theil; doch wurde sein Aufenthalt in diesen Gegenden insofern von Bedeutung, als er die zerstreuten Elemente der religiösen Opposition aufsuchte und zu gemeinsamen Unternehmungen anspornte.[2]) Nur

---

et me salutarat, cujus ego faciem nunquam videram, nomen vix tenebam, quod primo congressu non prodidit. Conferebamus igitur pauca quaedam, plane nullius momenti, neque enim ille se mihi credebat. Nihilo minus quid peregrinis et exulibus debeamus ex praecepto Domini, mecum recogitans, etiam ipse exul, rogabam, ut mecum coenam sumeret, qui annuit et cum Hugualdo venit. Tunc tandem edidit nomen et causam itineris. Quid facerem! Solabar hominem, ut patienter ferret omnia, et de materia crucis collocuti sumus multa atque adeo illam commendabat vir, ut non male de eo sentirem. Abeunti a coena dicebam, die sequenti de libello ejus plura nos collocuturos, quem tunc nec probabam, nec improbabam. Precabar quoque ne insalutato me tunc discederet. At post colloquium illud non fuit a me visus. Neque mihi constat, num illi scripserim. Quod si scripsi, nihil periculi fuit. Hoc scio, quod Hugualdo dixi, salutem illi per litteras ex me diceret. Et utinam vota mea audisset, Deus! Salvus ille fuisset cum multis. Nihil tale spirat genius meus, quale ab hoc attentatum, neque conscius sum. Itaque res salvae sunt, ubi conscientia innocens.“ Vergl. Herzog, das Leben Oekolampads II. S. 270.

1) Dies zeigt sich auch in dem Gespräch mit Oekolampadius, den er für das Recht des Volkes, bewaffneten Widerstand zu leisten, zu überreden sucht. S. Herzog a. a. O. I. S. 302.

2) Es ist sehr richtig, was Seidemann S. 53 hierüber sagt: „Die Freiheit der Schweiz und die Derbheit ihrer Bewohner, die Selbstständigkeit der Schweizer Theologen Luthern gegenüber, die Thatsache, daß dort die Reformation fast regelmäßig durch Bilderstürmerei geltend gemacht wurde, des befreundeten Carlstadt Vorgang und Beispiel, am meisten wohl der beweglichere, entzündlichere Geist des Schwaben und die Zerworfenheit der bürgerlichen Zustände desselben, mußten fast einen Mann, wie Münzer war, zauberisch anlocken, weil sie dem Groll und der Unruhe, die in ihm tobten, den freiesten Spielraum verhießen. Und doch fand Münzer seine Rechnung dort nicht. — Es scheint, als habe Münzer nach kurzem Aufenthalt dort gefühlt, daß er in der Gährung jener Gaue verschwinden und

blieb er in jenen Gegenden zu kurze Zeit, um nachhaltig wirken zu können. Wir finden ihn schon gegen Ende des Februar 1525 wieder in Mühlhausen. Münzer mochte auf seiner Reise in Süddeutschland die Anfänge des ausbrechenden Bauernkrieges selbst mit erfahren haben; sein ehrgeiziger Kopf entfaltete nun doppelte Thätigkeit, um auch in Thüringen eine ähnliche Bewegung hervorzurufen. Durch Schriften, Sendbriefen und herumreisende Prädikanten wurde das Volk bearbeitet, zur Rache an dem es bedrückenden Adel und der Geistlichkeit aufgestachelt, und dabei die Freiheit des Evangeliums wie der lange erfahrene Druck geschickt als Mittel benutzt, um der Bewegung ein bestimmtes Ziel und verstärkte Energie zu verleihen. Münzer ward die Seele des Thüringischen Bauernkrieges, aber eben darum mußte er und die ganze von ihm vertretene Richtung auch das Schicksal theilen, welches nicht lange auf sich warten ließ und dem frevelhaften Beginnen ein schnelles furchtbares Ende bereitete. Die Schlacht bei Frankenhausen, in der er noch einmal seine fast wahnsinnige Schwärmerei entfaltete, schlug zur Niederlage der empörten Bauern aus, und ward auch das Verderben Münzer's. Wie er in der letzten Zeit schon nicht mehr Herr der wildgährenden Volksmasse geblieben war,[1]) so ward er zur Schlacht bei Frankenhausen fast gegen seinen Willen getrieben; denn er fand darin das einzige Mittel, um sein schon sinkendes Ansehen neu zu befestigen. Der weitere Ausgang dieser blutigen Katastrophe ist bekannt. Münzer, wie Pfeifer, wurden hingerichtet; er starb zaghaft und voll Reue über den mißlungenen Beruf seines Lebens.

Wenn man aus den wenigen Schriften, die Münzer hinterlassen, eine deutliche Vorstellung der mystischen Grundidee

---

zur Unbedeutenheit herabsinken müsse. Das war aber nicht in seinem Sinn, denn schon vor Prag hatte er sich als Nebenbuhler Luthers bezeichnet."

1) Vergl Seidemann. S. 74. Pfeifer, eine rohe zum wilden Volksanführer geeignete Natur, war eifersüchtig auf Münzer's Ansehen, und drängte auf entscheidende Schritte. Durch ihn wurde Münzer zum Auszug gegen die Fürsten bestimmt.

machen will, die in ihm lebte, so stößt man auch hier auf dieselben Principien, die Carlstadt aufgenommen und die nichts weiteres sind, als eine weitere Entwickelung Taulerscher Gedanken. Nur weicht in so fern Münzer von Carlstadt ab, als er nicht wie dieser auf scholastische Weise die mystischen Prinzipien zur Lösung theologischer Probleme bearbeitet, dagegen die pantheistische Grundlage der Taulerschen Mystik zu ethischen Forderungen umdeutet. Der Mensch muß, das hatte Tauler so oft gepredigt, den Außendingen entsagen, er muß aus sich selbst ausgehen zu einem lautern Nichtwerden, auf daß Gott eingehen mag mit seinem Lichte und den reinen Grund der Seele besitzen. Aber was hier als ein Vorgang in der mystischen Innenwelt beschrieben wird, macht Münzer zu einer unmittelbaren Forderung, die sich praktisch an jedem Menschen zu vollziehen hat; er verlangt demnach, daß man willkürlich die Zustände in sich erzeuge, die der echte Mystiker als eine Gabe Gottes preist. Als solche Forderungen stellt er auf, das Fürchten und Zittern, die Verwunderung, die Langeweile und die Studirung, welche hervorbringen Verzweiflung, Unglauben und Schrekken, die in der Gelassenheit und größten Ergebung und Selbstverläugnung, zugleich aber im Bewußtsein der Auserwählung und Seeligkeit enden. Eben zu dieser, den höchsten Zustand der Seele hervorbringenden Vorbereitung gehört auch die Entgröbung, d. h. das Lossagen von den grobsinnlichen Werken des Fleisches;[1]) ferner die Versuchung durch äußeres und inneres Wehe. Diesen letztern Zustand hebt Münzer besonders hervor. Er nennt diese äußerste Betrübniß mit dem niederländischen Wort Bulgen (Wasserströme). Er stellt sie auch unter dem Bilde des Erleidens

---

1) Die hier angeführten seltsamen Worte hat bekanntlich Luther in seiner Schrift wider die himmlischen Propheten angeführt und lächerlich gemacht. Dem Zusammenhang nach sollte man glauben, sie bezögen sich auf Carlstadt; dieß ist aber nicht der Fall. In Carlstadt's Schriften kommen sie gar nicht vor, sondern nur bei Münzer. Ueberhaupt ist bei dieser Schrift Luther's wohl zu beachten, daß er Carlstadt und Münzer unter eine Kategorie stellt und bald den Einen, bald den Andern im Auge hat.

der Höllenpein dar. So sagt er: „Da muß gar kein Trost in ewiger Verzeihung zu unserm Werke sein, da meint der Mensch, er habe keinen Glauben überall, ja er befindet nach seinem Bedünken keinen Glauben, er fühlt oder findet ein dürftiges Begier zum rechten Glauben, welches also schwach ist, daß er's kaum und über die Maaßen schwerlich in ihm gewahr wird. Doch zuletzt muß er herausbrechend, sagend: ich bin irre worden, ohne allen Trost; da peinigt mich Gott mit meinem Gewissen, mit Unglauben, Verzweiflung und mit seiner Lästerung, von auswendig werde ich überfallen mit Krankheit, Armuth, Jammer und aller Noth, von bösen Leuten u. s. w. Ach wie gerne wollte ich doch recht glauben, wenn es doch Alles daran gelegen wäre, wenn ich nur wüßte, welches der rechte Weg wäre. Ja, ich wollte laufen zum Ende der Welt. Solche traurige Menschen sind die allerbesten."[1]) Wirklich scheint, so weit es aus den verworrenen Andeutungen seiner Schriften hervorgehet, das Hervorheben dieses Zustandes der innern Angst und Betrübniß der Seele, der eigenthümlichste Grundgedanke seiner mystischen Anschauung gewesen zu sein. Es ist gleichsam die für permanent erklärte mystische Vorbereitung, die Ascese, bei der Münzer stehen bleibt, und die er, gelöst von der katholischen Form, als bloße Empfindung geltend macht. In den verschiedensten Wendungen kommt er immer wieder auf diese Idee zurück. In der Schrift von dem gedichteten Glauben heißt es zu Anfang: „Der Christen Glaube ist eine Sicherung aufs Wort und Zusage Christi sich zu verlassen. Esai. 33. Röm. 10. Soll nun Jemand das Wort fassen mit rechtschaffnem ungedichtetem Herzen Matth. 13. Luc. 8. Marc. 4., so muß sein Ohr zu hören gefegt sein vom Getön der Sorgen und Lüste; denn gleich so wenig wie der Acker ohne die Pflugschaar vermag die vermannichfaltigten Weitzen zu tragen, gleich so wenig mag Einer sagen, daß er ein Christ sei, so er durch sein Kreuz nicht vorhin empfindlich wird Gottes Werk und

1) Vergl. Seidemann. S. 58.

2) Vergl. G. Arnold Kirchen- und Ketzerhistorie. Schaffhausen 1740. I. S. 974.

Wort erwarten." [2]) Wenn er auf Visionen und Träume großen Werth legt, so behauptet er doch, daß sie nur in der höchsten Betrübniß der Seele von Gott wirklich eingegeben seien. So sagt er: „Gott, der Allmächtige, weiset die rechten Gesichte und Träume seinen allerliebsten Freunden am allermeisten in ihrer höchsten Betrübniß, als er thät dem frommen Abraham, u. s. w. Ja, es ist ein recht apostolischer, patriarchalischer und prophetischer Geist, auf die Gesichte warten und dieselbigen mit schmerzlicher Betrübniß überkommen, darum ist's nicht Wunder, daß sie Bruder Sanftleben (Luther) verwirft. Hiob 28." [1]) Nicht minder hebt er auch an der Person Christi das Leiden hervor. Wenn sich in diesem Gedanken eine richtige Ahnung des Grundelementes aller ethischen Mystik zeigt, so ist dasselbe doch keinesweges rein fest gehalten, sondern durch pantheistische Voraussetzungen getrübt. Daher ist jene so vornehmlich gepriesene Betrübniß der Seele bei ihm nicht eine ethische Zusammenfassung des Ich's, sondern das Aufgehen der menschlichen Persönlichkeit in die göttliche. Denn, auch der Mensch ist ein Sohn Gottes „und Christus nur der oberste in den Söhnen Gottes. Wenn das alle Auserwählten sind von Gnaden, so ist er es durch göttliche Natur." [2]) So ist denn Christus im Grunde nur der Reflex eines Stadiums dieses innern mystischen Prozesses, in welchem der Mensch sein Ich daran giebt, um den göttlichen Willen in sich rein zu vollbringen. Daher unterscheidet er den süßen und bittern Christus; der süße ist der Inhalt der fleischlichen Predigt, wie sie die Welt liebt, und wie Luther sie geltend macht; dagegen der bittere Christus, das einzige Mittel, wodurch der Mensch den h. Geist

---

1) Vergl. Seidemann. S. 63.

2) Vergl. ebendas. S. 61. „So sagt er auch: „Wir fleischliche, irdische Menschen sollen Götter werden durch die Menschwerdung Christi, und also mit ihm Gottes Schüler sein, von ihm selber gelehrt werden und vergottet sein, ja wohl vielmehr in ihm ganz und gar verwandelt, auf daß sich das irdische Leben schwenke in den Himmel." Ferner: „Gott will uns mit der Menschwerdung seines Sohnes vergotten." Vergl. ebendas. S. 140.

in sich aufnimmt „Wer den bittern Christum nicht will haben," sagt er, „wird sich am Honig todt fressen." [1])

Daß Münzer neben diesen aus der Mystik geschöpften Vorstellungen zu gleicher Zeit das formale Moment derselben, nämlich die **Unmittelbarkeit der Gemeinschaft mit Gott**, allen äußern Vermittelungen gegenüber betont, versteht sich von selbst, und braucht um so weniger hervorgehoben zu werden, als er durch die polemische Stellung, in die er von Anfang an gegen Luther kam, auf diese Seite hingedrängt wurde. So macht er denn gegen den Buchstaben der Bibel, die er mehrfach herabsetzt, das unmittelbare Belehrtwerden durch den Geist Gottes geltend. „Ein äußerliches Zeugniß kann in dem Auserwählten kein Wesen machen; auch der Gelehrte versteht nicht die Schrift, er muß erwarten, daß sie ihm eröffnet werde, mit dem Schlüssel Davids. Psalm 39. Jesaias 22., daß er also armgeistig wird, daß er gar keinen Glauben bei ihm befindet." [2])

Nachdem Münzer sein Ende gefunden, versuchte sein Geistesgenosse **Nicolaus Storch** noch eine Zeitlang die Rolle fortzuspielen, mit der er zuerst in Zwickau sich einen Namen gemacht. Doch wollte es ihm nirgends recht glücken. Nachdem er Wittenberg verlassen, war er an verschiedenen Orten herumgezogen, und hatte auch wohl das Bündniß mit Münzer erneuert; wenigstens finden wir ihn in Thüringen und im Eichsfeld zu derselben Zeit, als dieser in Alstedt sein Wesen hatte; doch erst im Jahre 1524 kommt er in **Straßburg** und **Hof** wieder zum Vorschein, und es gelingt ihm, namentlich in letzterer Stadt, sich unter den Tuchmachern Eingang zu verschaffen und für eine kurze Zeit schwärmerische Bewegungen zu erzeugen. Mitten in dieser Wirksamkeit ward er durch eine Krankheit gestört, und diese führte endlich zu München in Baiern, im Jahre 1525, seinen Tod herbei. [3])

---

1) Seidemann. S. 62.

2) Ebendas. S. 60.

3) In der schon angeführten von Enoch Widtmann verfaßten Chronik von Hof (abgedruckt in der fortges. Sammlung von A. und N. 1736.

Drittes Kapitel.

Die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz. Verbreitung desselben in Süddeutschland.

Während durch die Katastrophe von Münzers Niederlage bei Frankenhausen der Anabaptismus in Sachsen und Thüringen

---

S. 16 u. ff.) findet sich eine, wie es scheint, aus authentischen Berichten geschöpfte Erzählung von seinem Aufenthalt daselbst, die wir um ihrer Anschaulichkeit willen hier vollständig mittheilen: „Obgedachter Storch kam anno 1524 hierher gen Hof in der Gestalt, als zöge er seinem Handwerk nach, und arbeitet eine Zeitlang bei Simon Klinger, Burgermeister und Tuchmacher allhier, da denn Herr Godițe seel. Gedächtniß gleich sein Handwerk lernte, und den redlichen Storch bei gedachtem Klinger zum Werkgesellen hatte. Da nun Storch ein wenig erwärmete, ließ er seinen Geist fliegen und wollte, wie auch anderswo, die Leute zu sich ziehen und bekehren, bildet dem einfältigen Mann und Handwerksleuten seine Grillen ein, disputirt auch mit den Gelehrten von seiner neuen Lehre, kriegte bald seinen Anhang, nicht allein seines Handwerks Knappen und Tuchmacher, sondern auch etliche Mönche, item Hans Hauptmann und Hans Lewen; dieselben fielen ihm mehrenstheils darum bei, weil er die Schrift wußte anzuzeigen, und in welchem Capitel des A. und N. Testaments diese oder jene Sprüche stünden, ausdrücklich vermeldete, und doch fürgab, er wäre ein Laie, und könnte weder lesen noch schreiben, es wäre ihm Alles von Gott selbst eingegeben und befohlen, er sollte Andere lehren und Jünger aussenden, wie viel verständige Leute es dafür hielten, er würde etwa aus einem Kloster entsprungen sein. Zudem rühmte er sich, wie ihm der Engel Gabriel viel und oft leibhaftig erschienen und ihm zeigte, was er thun sollte. Ja er versorgt ihn mit der allerbeßten Speise und Trank also, daß er viel und oft den beßten Wein mancherlei Art neben guter wohl zubereiteter Speise seinen Glaubensgenossen fürtrug, und sie ihm nicht ohne Ursache anhängig wurden. Ueber das alles (sintemal er der schwarzen Künste berichtet war, oder sonst solche Gesellen bei ihm hatte) blendete er die Leute in den Häusern mit seinem Engel Gabriel oder Beelzebub, ließ sich bisweilen in herrlichem Schmuck und Zierde sehen, als wäre es der Engel, redete mit den Leuten, befahl ihnen bald dieses, bald ein anderes, seiner Lehre gemäß zu thun, also daß fast die ganze Stadt mit seinen Teufeln bethöret und irre gemacht ward, und gute einfältige Leute diesen Störchen für einen Propheten hielten, dem sich Gott selbst offenbaret und durch seinen Engel Gabriel wunderbarlicher Weise speisete und tränkete, wie vor Alters den Propheten Eliam und Daniel. Da schrieb Jedermann solches als eine denkwürdige Geschichte auf, und wußtens nicht, daß es ein lauter Betrug war,

einen Schlag erhielt, von dem er sich lange Zeit hindurch nicht erholen konnte, faßte derselbe im Süden Deutschlands neue Wurzeln, und wenn auch hier seine Entwicklung ebenfalls mannichfaltig gestört wurde, und er nicht zu allen in ihm liegenden Konsequenzen kommen konnte, so erreichte er doch eine weit vollständigere Ausbildung, als dieß innerhalb des Bereichs der lutheri-

---

sintemal er, Storch und seine Rotte (neben seinen zwölf Aposteln, die er allhier gesammelt und in ganz Deutschland aussenden wollte) den Bürgern das Gebratene und andere Speise bei dem Feuer und über Tisch, weil sie sich unsichtbar gemacht, eine Zeitlang weggetragen und den beßten Wein und Bier aus dem Keller gestohlen und im Namen, als wäre es ihnen vom Engel Gabriel zugetragen, weidlich geschlemmt hatten, so lange, daß sie sich, als man zuvor etliche Mal auf sie gelauert, und über dem Diebstahl so wohl abgeschmieret, wiederum heimlich aus dem Staube gemacht und an andre Orte gemacht haben. Obwohl aber viel ermelter Storch, weil er noch zu Hof war, sich Gottes und seines Engels Gabriel sehr rühmte, als der ihn ernährete, und alles das, was er thun und lassen sollte, auch wie die Schrift zu verstehen wäre, durch deutliche Gesichte erinnerte. Jedoch ließ Gott diesen Lügenpropheten in ein langwierig Fieber fallen, in welchem (weil es ihm zu lang währen wollte und er nicht gern an einem Ort in die Länge bliebe) er greuliche Gotteslästerungen wider Gott redete. Denn, wiewohl er anfänglich fürgab, Gott hielte ihn für seinen lieben Sohn, und züchtiget ihn mit Krankheit, damit die Leute desto mehr auf ihn sehen, und seinem göttlichen oder vielmehr teuflischen Wandel beifallen sollten; da aber das Fieber nicht nachlassen wollte, wurde er ganz ungeduldig, lästerte und fluchte Gott im Himmel droben mit vielen Sacramenten und andern greulichen Worten, es sollte und müßte ihm Gott helfen, er wäre sonst kein rechter Gott, und er wollte seiner verläugnen. Als er aber von seinem Meister und Andern derselben gestraft, und zur Geduld, Demuth und Gebet vermahnet wurde: antwortete er, man muß Gott im Himmel mit Gewalt überschmieren und überpichen, wann er sich mit Zeichen und Wundern, auch mit geringer Hülfe gegen den Menschen erweisen solle, sonst, wann man so gelind mit Bitten und Beten oder Betteln mit ihm handelte, so thut er kein Gut. Aus welchem Allen wohl zu sehen war, aus welches Geistes Antreiben der höllische Storch solche Worte geredet. Er behielt aber nichts desto weniger bei seinem Anhang ein groses Ansehen, als wäre etwas sonderliches hinter ihm, und er lehrete das Wort Gottes rein, wie etwa Dr. L., bis er endlich anstieß und den Abschied hinter der Thür nahm. Endlich ist er zu München in Baiern im Spital gestorben, dahin er anno 1525, als seine aufrührerischen Schüler übel empfangen wurden, heimlich entronnen war."

schen Kirche Deutschlands geschehen konnte. Ja, die Verhältnisse waren hier in so fern noch günstiger, als die politischen Verwickelungen, welche in Niederdeutschland den Anabaptismus hemmten und auf einen falschen Weg leiteten, hier vermöge einer ganz andern politischen Verfassung nicht eintreten konnten. So sehen wir denn jetzt erst wiedertäuferische Gemeinden entstehen, welche den Keim einer längern Existenz durch geordnete Verfassung und einen bestimmt abgegränzten Wirkungskreis in sich trugen, wiewohl sie erst nach und nach, und nachdem sie mancherlei Irrungen erfahren haben, zu diesem Ziele gelangt sind. Es wird besonders darauf ankommen, die Anfänge dieser Bewegung näher zu verfolgen.

Der erste Funke, welcher von der reformatorischen Aufregung her auf separatistischen Zündestoff fiel, und dort zum weitgreifenden Ausbruch kam, war in der Schweiz zum Vorschein gekommen. Nicht Deutschland gab die Veranlassung dazu, sondern die kleinen Verhältnisse und Reibungen, welche die erste Entwickelung der Reformation in der Schweiz selbst begleiteten. Zürich, welches in allen diesen Angelegenheiten den Ton angab, wenn auch bald darauf benachbarte Cantone der Schweiz einen nicht unbedeutenden Antheil an dem weitern Gange der Reformation nahmen, war der Heerd, in welchem die wiedertäuferische Bewegung ihren Anfang nahm; aber sie trat hier zunächst nicht in ihrem religiösen Charakter, sondern als Resultat persönlicher Konflikte und Bestrebungen auf. Nichts desto weniger müssen wir annehmen, da die Folgezeit dieß beweist, daß hinter diesen kleinen Motiven sich größere und wirklich religiöse verbargen. Der Mangel, welchen der erste Anfang an sich trägt, ist erklärlich, wenn man bedenkt, daß von Anfang an hier Tendenzen ins Leben getreten sind, welche eine unreine Vermischung religiöser Motive mit weltlichen Leidenschaften begünstigten, so daß man es fast als ein wesentliches Kennzeichen des ganzen Charakters dieser Bewegung ansehen darf.

Bald nachdem vornehmlich durch Zwingli's Wirksamkeit in Zürich die Reformation ins Werk gesetzt wurde, trat eine

Parthei auf, welche im Allgemeinen den reformatorischen Grundsätzen zugethan, nur darin mit den Führern der Reformation im Widerspruch stand, daß sie eine schnellere und rücksichtslosere Betreibung des Reformationswerks verlangte. Daß dabei vornehmlich eine starke antikatholische Tendenz sich geltend machte, lag in der Natur der Sache; die Abschaffung aller katholischen Gebräuche im Kultus, aller hierarchischen Verfassungselemente, kurz, die Durchführung einer Radikalreform in allen Gebieten des öffentlichen Lebens, und zwar nach den Prinzipien des auf oberflächlicher Kenntniß beruhenden Urchristenthum, das war die Forderung, welche diese Parthei stellte und welche sie mit allen Mitteln durchzusetzen suchte. Offenbar liegt darin, so fern man das Wesen dieser Erscheinung und nicht ihre Verzerrung, wie sie durch leidenschaftliche und persönliche Rücksichten getrübt ist, ins Auge faßt, ein lebendiger Zug zur Aneignung des Urchristenthums, ein Bestreben, die ersten Formen des christlichen Daseins zu reproduciren, und daher darf man die Quelle desselben als eine wirkliche religiöse Erweckung betrachten. Doch grade die ersten Repräsentanten dieser Richtung in Zürich lassen mehr die Schattenseite als die Lichtseite derselben hervortreten. Derjenige, welcher in Zürich an der Spitze der Bewegung erscheint, Conrad Grebel, wird als ein durch Ausschweifungen zerrütteter und von Ehrgeiz beherrschter Mann geschildert.[1]) Wie weit er

---

1) Er war der Sohn eines Rathsherrn, gehörte also zu einer Patrizierfamilie. Nachdem er in Wien 1516 unter Vadians, und zu Paris 1519 unter Glareans Leitung studirt, und sich nicht geringe gelehrte Kenntnisse erworben hatte, kehrte er nach Zürich zurück, und trat sogleich als Anhänger der reformatorischen Tendenzen Zwingli's auf. Anfangs dessen Freund, wurde er bald, als Zwingli auf seine ehrgeizigen Plane nicht eingehen wollte, der heftigste Feind desselben. Er verlangte zunächst die Absetzung der alten, der Reformation abgeneigten Chorherren, wodurch er hoffte, eine Lehrstelle des Griechischen zu erlangen. Da dieß nicht geschah, wandte er der Reformation den Rücken zu und ward das Haupt der Wiedertäufer. Vergl. Zwingli's Werke. I. S. 475. — Hottinger, Helvetischer Kirchengeschichten 3. Theil. Zürich 1708. S. 38. 124. 219. 265. Vadian war der Schwager Grebels.

dabei doch von religiösen Motiven bestimmt wurde, läßt sich nicht genauer angeben; gewiß ist, daß er bei den Genossen seiner Parthei in hohem Ansehen stand. Wahrscheinlich mochte ein ursprünglich religiöser Antrieb ihm nicht fremd sein, als er im Kampf gegen das Pabstthum sich den Reformatoren beigesellte; aber später vermischte sich derselbe mit ehrgeizigen Bestrebungen, die im Anschluß an die meist den ungebildeten Ständen angehörigen Wiedertäufer leichter sich befriedigen ließen. Grebel war der gelehrteste und vornehmste von allen Wiedertäufern; schon um deswillen konnte ihm ein bedeutender Einfluß auf sie nicht fehlen. Mit Grebel verband sich ein anderer, ihm gleichgesinnter Mann, Namens Simon Stumpf, Pfarrer zu Höngg.[1]) Dieser scheint noch mehr einem wilden Fanatismus hingegeben zu sein, als Grebel, welcher dagegen durch größere Besonnenheit die Seele der Bewegung blieb. Zu den beiden genannten Hauptanführern kam noch Felix Manz, der uneheliche Sohn eines Chorherrn zu Zürich, ein Mann, der gleichfalls nicht ohne wissenschaftliche Bildung war, und namentlich in der hebräischen Sprache unter Ceporinus (Jakob Wiesendanger) sich einige Kenntnisse erworben hatte; seiner Gelehrsamkeit wegen glaubte er Ansprüche zu haben, eine Anstellung als Professor der hebräischen Sprache zu erlangen; da ihm dieß fehlschlug, aus demselben Grunde, aus welchem Grebel's Bewerbung erfolglos blieb, so gesellte er sich, wie dieser, zur Oppositionsparthei, die auf eine radikale Reform drang.[2]) Diese drei Männer, nachdem sie schon auf der zweiten Züricher Disputation sich in diesem Sinne bemerkbar gemacht hatten, verbanden sich zu gemeinsamen Bestrebungen.

---

1) Er soll aus Franken gebürtig gewesen sein. Schon im Jahre 1519 stand er mit Zwingli im Briefwechsel und zeigte durch Verbreitung von Luthers Schriften und durch Betreibung der Aufhebung des Cölibats seinen Eifer für die Reformation. Die Steigerung des Gegensatzes gegen das Pabstthum führte ihn der Schwärmerei in die Arme. Das Berufen auf den unmittelbaren Antrieb des Geistes Gottes gegenüber der menschlichen Ordnung zeigt sich bei ihm schon auf der zweiten Züricher Disputation 1523. Vergl. Zwingli's Werke I. S. 529.

2) Vergl. Füßlin. Beiträge I. S. 193. Hottinger III. S. 222.

Ihr übereinstimmender Antrag, den sie Ende des Jahres 1523 an die Pfarrherren am Münster (Zwingli) und bei St. Peter (Leo Judä) richteten, ging dahin, eine strenge Absonderung der wahrhaft Bekehrten von den übrigen Christen einzurichten, nach dem Vorbilde der ersten christlichen Gemeinde. Wie diese sich von der Kirche zu Jerusalem getrennt hätte, Alles unter sich gemein gehabt und in einem Sinne gemeinschaftlichen Gottesdienst gehalten, so sollten auch jetzt die rechten Kinder Gottes sich von den übrigen trennen, um ein reines allein durch den Geiste Gottes regirtes Volk Gottes darzustellen. Man solle daher auch weder Zinsen noch andern Wucher den Christen aufladen.[1]) Wie zu erwarten stand, lehnten Beide, wie auch der zu Hülfe gezogene Caspar Großmann, diesen Antrag entschieden ab.[2]) Man sieht auch hier, daß der Opposition gegen

1) Vergl. Füßlin. Beiträge I. S. 228. Aussage Zwingli's über die Wiedertäufer vor den Nachgängern (Verhörrichtern). — Zwingli's Werke II., I. Abth. S. 370. II. Abth. S. 380. — H. Schreiber's Taschenbuch für Geschichte und Alterthum in Süddeutschland. 2. Jahrg. Freiburg 1840. S. 160.

2) Bullinger beschreibt diese Vorgänge folgendermaaßen: „Es hat sich auf eine Zeit begeben, daß die Vornehmsten, die diesen Handel streng trieben, zum M. Huldreich Zwingli, als zu dem, der damals Pfarrer der Kirche zum großen Münster war, kamen, und ihn mit vertheuerten Worten (Betheurungen) vorhielten, er, der Zwingli, thäte gemach und lau zu den Dingen, die da antreffen die Kirche und das Reich Christi. Es wäre aber nunmehr an der Zeit, und dränge der Geist, daß man mit größerm Ernst handeln müsse oder nicht seelig werden. Der h. Apostel Petrus habe zu den Aposteln gesprochen, sie sollen sich vergaumen und verwahren vor der bösen Art, und sie, die Apostel, haben sich abgesondert von den Gottlosen, und seien gegangen aus der gemeinen Kirche und haben sich die Gläubigen zu Jerusalem zusammengethan. Darum sei es auch jetzt an dem, daß man sich absondere von Andern in dieser Stadt und sammle eine reine Kirche und Gemeinde der rechten Kinder Gottes, die den Geist Gottes haben und von ihm regiert oder geführt werden, mit vielen andern ernsthaften Worten mehr. Denen antwortet Zwingli: Ihm gefiele eine solche Absonderung und Spaltung gar nicht. Die Apostel haben sich wohl gesondert, aber von solchen, die öffentliche Feinde des h. Evangeliums gewesen. Dieser Zeit aber seien gar viele ehrbare Leute, die sich dem Worte nicht widersetzen, und von denen große Hoffnung sei, welche aber durch die Absondernng unwillig und abfällig gemacht werden. Das Rotten werde die Kirche nicht säubern, ja

die Kindertaufe eine andere Tendenz vorherging.[1]) Nachdem der Versuch dieser Eiferer die verlangte Radikalreform durch Hülfe der Reformatoren durchzusetzen fehlgeschlagen war, versuchten sie auf dem Wege des Separatismus ihre Zwecke zu erreichen; sie hielten geheime Zusammenkünfte mit Gleichgesinnten, suchten unter dem gemeinen Volk sich Anhang zu verschaffen und zogen auch andere wissenschaftlich gebildete Männer an sich. Hierunter waren folgende die bedeutendsten: Wilhelm Reublin von Rottenburg am Neckar gebürtig, seit dem Jahre 1522 Pfarrer zu Basel, wo er schon bei einer öffentlichen Procession durch das Tragen einer großen Bibel Aufsehen erregt hatte,[2]) kam bald darauf nach Zürich, wo er in dem nahen Dorfe Wytikon als Pfarrer angestellt wurde. Ferner: Johann Bröblein (paniculus genannt), Pfarrer zu Quarten, später zu Zollikon; da er die Annahme des Zehnten für unchristlich hielt, so lebte er von seiner Hände Arbeit. Endlich Georg Blaurock, gewöhnlich seiner Kleidung wegen so genannt; er selbst bezeichnet

---

in der Kirche werde allezeit etwas zu bessern bleiben, und nicht ein Wesen mit dem Reich Christi werden, wie sie ihnen einbilden. Dazu, wenn sie jetzt alles Böse in der Kirche ausreuten wollen, was denn die Engel Unkrauts an dem letzten Gericht aufzusammeln finden werden? Sprach hiermit unter andern Worten: Liebe Brüder, gebet euch selbst nicht zu viel zu; habet Geduld mit den schwachen, kranken Schäflein, die auch noch in den Schaafstall Christi gehören; und sondert euch viel mehr ab von den Werken der Finsterniß u. s. w. Ihr werdet mich zu solcher Rottung und Trennung, wie ihr sie vornehmet, nicht bringen; denn mit Gott kann ich's nicht thun." Vergl. Bullinger, der Wiedertäufer Ursprung u. s. w. S. 10. Zwingli's Werke. II. 1. Abth. S. 371.

1) Eben dieß erhellt auch aus einer besondern charakteristischen Aeußerung von Felix Manz, die er gegen Zwingli that: „es dürfe Niemand in der Kirche sein als solche, welche wüßten, daß sie ohne Sünde wären." Zwingli stellte darauf die treffende Gegenfrage, ob er denn deren Einer sein wollte. Manz wußte darauf nichts zu antworten. — Unter allen genannten scheint Grebel am meisten einen unversöhnlichen Haß auf Zwingli geworfen zu haben; seine Briefe an Vadian vom J. 1523 bezeugen dieß. Vergl. Zwingli's Werke. II. I. Abth. S. 373.

2) Sie hatte die Inschrift: Dieß sei das wahre Heiligthum, die Reliquien seien nur Todtengebeine. Vergl. Schreiber a. a. O. S. 161.

sich als „Georg vom Hause Jakobs von Chur." Er war ein aus dem Kloster ausgetretener Mönch, der sich mit besonderm Eifer der Sache der Wiedertäufer zugesellte.[1]) Außer den genannten Personen kamen noch andere aus dem Handwerker- und Bauernstande hinzu, welche von jenen Führern angeregt sich bald zu einer separatistischen Gemeinde zusammenschlossen, und überall hin ihre Missionäre aussendeten.

Sehr bald ward nun auch die Taufe der Erwachsenen das sichtbare Erkennungszeichen, welches diese Sekte zum Mittel- und Ausgangspunkt ihrer Bestrebungen machte. Von wem der Gedanke dazu ausging, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Nach Einigen war es Thomas Münzer, dessen Aufenthalt in der Schweiz in die Mitte des Jahres 1524 fiel. Da indessen dieser die Kindertaufe gar nicht schlechthin verwarf, so ist auch ein solcher Einfluß ihm nicht zuzuschreiben. Auch scheinen die Spuren dieser Tendenz schon vor der Anwesenheit von Thomas Münzer in der Schweiz vorhanden gewesen zu sein. Hier darf man wohl eher Einflüsse mittelalterlicher Sekten annehmen; wenigstens ist es merkwürdig, daß schon in den ersten Zeiten des Schweizerischen Baptismus eine Behauptung wiederkehrt, welche bei den Sekten des Mittelalters fast zu einem stehenden Lehrsatz geworden war, nämlich, daß die Kindertaufe erst von dem Pabste Nicolaus eingeführt sei.[2]) Uebrigens konnte auch leicht das Hervorheben des subjektiven Glaubens, und das Bedürfniß, ein äußeres Erkennungszeichen des vorhandnen Glaubens zu haben,

1) Vergl. Füßlin a. a. O. S. 263. Schreiber S. 161. Er wurde wegen seiner Beredtsamkeit von seinen Anhängern der zweite Paulus genannt. Nach Jehring in seiner „gründlichen Historie von denen Begebenheiten, Streitigkeiten und Trennungen, so unter den Taufgesinnten oder Mennonisten, von ihrem Ursprung an bis aufs Jahr 1615 vorgegangen, anfänglich von einem Mennonisten selbst, der sich J. H. V. P. N. genennet, in Holländischer Sprache beschrieben, jetzund aber in die hochdeutsche Sprache übersetzt und mit einigen Anmerkungen, Zugaben und Vorbericht vermehrt, zum Druck befördert und mit einer Vorrede versehen von Jo. Francisco Buddeo. Jena 1720." (Der Verfasser heißt Karl von Gent.) S. 87. hieß dieser Georg Blaurock eigentlich Jurian.

2) Vergl. Schreiber a. a. O. S. 162.

zur Verwerfung der Kindertaufe führen, und von da zur Behauptung der Taufe der Erwachsenen war nur ein geringer Schritt. Bullinger stellt die Sache in diesem Sinne dar. [1]) Der erste, welcher von der Verwerfung der Kindertaufe zur Wiedertaufe fortschritt, war Georg Blaurock; in einer Versammlung, welche die Sektirer unter einander hielten, ward er plötzlich vom Geiste ergriffen, und verlangte von Grebel, daß er ihn taufe. [2])

1) Es heißt bei ihm im Verfolg der zuletzt angeführten Worte: „Als lange und viel hierüber gestritten ward von beiden Theilen, merkten die Widersacher Zwingli's wohl, daß sie mit ihm zu ihrem Vornehmen nirgends gelangen möchten; darum unternahmen sie ihre Absonderung auf andere Weise zu erreichen und eine abgesonderte Kirche aufzurichten. Sie fingen nun an den Kindertauf zu schelten und schrieen: der Kindertauf ist nicht von Gott eingesetzt, sondern vom Pabst Nicolaus II. erfunden und darum unrecht, ja aus dem Teufel. Und weil dann der Kindertauf kein wahrer rechter Tauf sei, und wir deshalb nicht getauft seien, müssen sich die Gläubigen wieder taufen lassen in eine heilige Gemeinde Gottes. Daher kam es, daß man sie Täufer und Wiedertäufer zu nennen anfing. Zwingli aber merkte wohl, woraus der Wiedertauf kam, und wozu sie ihn gebrauchen wollten, nämlich zur Absonderung. Und als sie solches nicht nur heimlich, sondern auch öffentlich trieben, hob Zwingli an öffentlich wider sie zu predigen und ernstlich zu wehren, daß sie den heiligen Tauf nicht zu einem Rottzeichen ihrer Absonderung oder Secte machten." Bullinger, der Wiedrtäufer Ursprung u. s. w. S. 10. Zwingli's Werke ebendas. S. 372. Damit stimmt auch die Aussage von Felix Manz, die er vor den Nachgängern that, überein (s. Füßlin I. S. 253.): „Der besondern Kirche halber sagte er: Als gedachter Doctor (Hofmeister in Schaffhausen) sich gegen ihn beklagt, seine Oberen wollten nicht nach, hätte er demselben seine Meinung entdeckt, nämlich er wollte diejenigen, die sich Christi annehmen, dem Worte gehorsamen, und nach Christo wandeln wollten, zusammensuchen und sich mit denselbigen durch die Taufe vereinbaren, die andern hingegen wollte er auf ihrem Glauben bleiben lassen."

2) Den authentischen Bericht über diese erste Wiedertaufe giebt ein Brief, welchen die Schweizerischen Wiedertäufer an ihre Brüder bei Köln gesandt haben, und der in der von Jehring herausgegebenen Geschichte enthalten ist. S. 88. Hier heißt es: „Da es sich nun zutrug, daß sie einstmals bei einander waren, nachdem sie sehr beängstigt gewesen, so haben sie Gott im Himmel angerufen, daß er ihnen Barmherzigkeit erweisen wollte. Darauf ist Jurian (Blaurock) aufgestanden, und hat um Gotteswillen Conrad (Grebel) gebeten, daß er ihn taufen möge, da er denn solches ge-

Während in der Schweiz sich die Wiedertäufer immer mehr zu einer bestimmten in sich abgeschlossenen Sekte konstituirten, waren in Deutschland die Elemente dieser Bewegung noch in wilder Gährung begriffen. Münzer hatte durch Schriften in diesem Sinne gewirkt; aber da ihm die Taufe der Erwachsenen keineswegs am Herzen lag, so verloren sich seine Bestrebungen in eine bloße Opposition gegen die bisherige Betreibung der Reform. Die Schweizerischen Wiedertäufer fühlten aber bald das Bedürfniß, sich mit allen Gleichgesinnten zu vereinigen. Zu dem Ende schrieb Grebel im Namen von noch fünf andern Brüdern einen Brief an Münzer nach Alstedt (vom 5. September 1524), er rühmte darin dessen Büchlein vom erdichteten Glauben, schilt aber auf die Züricher und Straßburger Prediger, so wie auf Luther, an den er auch geschrieben habe, er möge abstehen von falscher Schonung der Schwachen; alle nennt er Irrlehrer und Verführer, sie seien wahre Päbstler und wollten Päbste werden. Im gleichen Tone sind die Briefe an Vadian aus dieser Zeit geschrieben.[1]) Wenn man hieraus sieht, daß der erste Schritt zur Vereinigung zwischen den Sächsischen und Schweizerischen Wiedertäufern von den letztern ausging, so hatte doch auch Münzer seinerseits auf eine solche Vereinigung hingearbeitet. Nicht allein seine Schriften waren auf die Theilnahme, die er in Süddeutschland finden würde, berechnet, sondern er selbst begab sich, wie schon erwähnt, in der Mitte des Jahres 1524 nach der Schweiz, und erließ von da aus sogleich ein Schreiben (vom 5. September 1524): „voll von Eifer gegen Kindertaufe und Kirchengesang, von Wortklaubereien, Verdammung Andersdenken-

---

than und hernach auch die andern getauft.“ Woher Schreiber a. a. O. S. 165. die weitläufige Erzählung von diesem ersten Taufakte mit den vielen angeführten Nebenumständen hat, weiß ich nicht anzugeben. Die in der Note angeführte Stelle von Füßlin. I. S. 266. bezieht sich auf einen andern spätern Vorfall, der nicht in Zürich, sondern in Zollikon vor sich ging.

4) Vergl. Zwingli's Werke. II. Bd. 1. Abth. S. 374. — Jener Brief Grebels an Münzer traf diesen nicht mehr in Thüringen, da er mittlerweile schon nach der Schweiz abgereist war.

der und geistlichem Hochmuthe."[1]) Der Besuch Münzers in der Schweiz war für die Entwickelung des Anabaptismus von Bedeutung. Es bildete sich zunächst durch Münzers Einfluß in Basel eine Sekte der Wiedertäufer; in der Nähe von Basel, im Kleggau und Hegau, hielt er sich eine Zeitlang auf, predigte in den dortigen Gemeinden und suchte sie gegen ihre Obrigkeit aufzuregen.[2]) Von da begab er sich nach Griesheim, einem Dorfe zwischen Waldshut, Schaffhausen und Eglisau, wo er sich längere Zeit aufhielt. Von hier aus scheint er mit den im Aufruhr begriffenen Bauern, so wie den benachbarten Züricher Wiedertäufern, in Verbindung getreten zu sein. Der vordringende Eifer dieses Mannes hat gewiß auf die Züricher Anabaptisten eingewirkt. Noch bedeutender aber wurde ohne Zweifel sein Einfluß auf einen Mann, der ihm in mancher Beziehung innerlich verwandt, einer der merkwürdigsten Repräsentanten der wiedertäuferischen Richtung geworden ist, und der in gewissem Betracht als das süddeutsche Gegenbild zu Thomas Münzer anzusehen ist, nur daß er im Ganzen eine viel edlere Natur ist, aber auch weniger selbstständig und energisch erscheint; dies ist Balthasar Hubmaier.[3])

Balthasar Hubmaier war noch am Ende des 15. Jahrhunderts in dem baierischen Städtchen Friedberg bei Augsburg

1) Vergl. Schreiber a. a. O. S. 171. Hottinger, Geschichte der Eidgenossen während der Kirchentrennung. II. Abth. S. 6.

2) In dem Verhör, welches Münzer später auf dem Schlosse zu Heldrungen zu bestehen hatte, bekannte er auf der Folter folgendes darüber: „Im Kleggau und Hegau bei Basel hatte er etliche Artikel, wie man herrschen soll, aus dem Evangelio angegeben; daraus fürder andere Artikel gemacht. Hätten ihn gern zu sich genommen, habe ihnen aber dessen gedankt; die Empörung habe er des Orts nicht gemacht, sondern sie sind bereits aufgestanden gewesen. Oekolampadius und Hugewaldus haben ihn des Orts geweiset zum Volk zu predigen, da er denn gepredigt, daß wo ungläubige Regenten, da wäre auch ungläubig Volk, daß daselbst eine Rechtfertigung werden sollte." Vergl. Seidemann. S. 152.

3) Vergl. über ihn die treffliche Biographie von Schreiber in seinem Taschenbuch für Geschichte und Alterthum in Süddeutschland im 1. und 2. Jahrg. 1839 und 40.

geboren und hatte unter dem berühmten Johann Mayer von Eck (gewöhnlich nach seinem Geburtsort Eck genannt) Philosophie und Theologie auf der Universität zu Freiburg im Breisgau studirt und daselbst auch zuerst das Amt eines akademischen Docenten angetreten. Als Eck Freiburg verließ und nach Ingolstadt zog, folgte der ihm damals treu ergebene Schüler seinem Lehrer nach, und ward, wahrscheinlich durch dessen Vermittelung, im Jahre 1512 als Pfarrer und Professor der Theologie in Ingolstadt angestellt Während er in dieser Zeit den scholastischen Studien völlig ergeben gewesen zu sein scheint, entstand in ihm eine innere Umwandlung im reformatorischen Sinne während seines Aufenthalts in Regensburg, wohin er im Jahre 1516 einen Ruf als Pfarrer an der Domkirche erhielt. Anfangs zwar wirkte er auch hier im Geiste katholischer Frömmigkeit,[1]) doch bald bereitete sich in seinem Gemüthe vornehmlich durch Lesung von Luthers Schriften eine innere Aenderung vor, und sei es nun der Widerstand, den er dort fand, oder andere Rücksichten, genug, er sah sich genöthigt, seine Stelle in Regensburg aufzugeben und wiederum nach seiner Heimath zurückzukehren. Hier gelang es ihm in Waldshut, in der Nähe von Schaffhausen, eine Pfarrerstelle zu erlangen. Waldshut scheint der Ort gewesen, welcher seine Lossagung vom Pabstthum innerlich vollendete. Er erneuerte seine alten Verbindungen in Freiburg und knüpfte neue an mit den Freunden der Reformation in Basel, namentlich Glarean, Buschius und Erasmus; auch mit Zwingli in Zürich stand er im Briefwechsel. Nachdem er dann noch einmal, Ende des Jahres 1522, aber nur auf ein halbes Jahr, nach Regensburg zurückgekehrt war, besuchte er die Schweizerischen Reformatoren, Zwingli in Zürich und Ba-

1) Er predigte mit heftigem Eifer gegen die Juden, und es gelang ihm auch, sie aus der Stadt zu treiben, ihre Synagoge zu zerstören, und an deren Stelle eine, der Mutter Gottes geweihete Kapelle zu errichten. Es ward dieselbe bald ein eifrig besuchter Wallfahrtsort, an welchem eine überspannte katholische Andacht seltsame Erscheinungen einer religiösen Tanzwuth hervorbrachte. Vergl. Schreiber I. S. 16.

dianus in St. Gallen, und war bei dem zweiten am 26. Oktober 1523 zu Zürich gehaltenen Religionsgespräch zugegen. Auf diese Weise innerlich entschieden für die Sache der Reformation, versuchte er dieselbe auch äußerlich in seiner Gemeinde durchzuführen. Er hielt Anfangs des Jahres 1524 mit den andern Geistlichen Waldshuts eine Disputation über die Hauptsätze der evangelischen Lehre, welche in einen glänzenden Sieg der Sache der Reformation ausschlug und zur Folge hatte, daß sich die Bürgerschaft entschieden für dieselbe erklärte.[1]) Die Reformation wäre gewiß in Waldshut eben so friedlich zu Stande gebracht, wie es in den benachbarten Schweizerischen Kantonen geschah, wenn nicht Waldshut durch seine Verbindung mit der Vorderöstreichischen Regierung (welche damals zu Ensisheim im Elsaß ihren Sitz hatte) in die Verwickelungen mit der ganzen Macht der katholischen Kirche hineingezogen wäre. Die Nähe von Freiburg, welches sich immer mehr zu einem Mittelpunkt katholischer Reaktion entwickelte, so wie die drohenden Anzeichen eines neuen Bauernaufstandes verstärkten die auf Unterdrückung der Reformation gerichteten Tendenzen. Man verlangte auf dem außerordentlichen Landtag (24. Juni 1524) in Säckingen die Auslieferung von Hubmaier, als des Hauptanstifters der Neuerungen. Eine Gewaltthat der Protestanten, die Verwüstung des Klosters Ittingen im Thurgau (17. Juli 1524), so wie der Ausbruch des Bauernkrieges in diesen Gegenden, vermehrte die Spannung der beiden Parteien und ließen es Hubmaier am gerathensten erscheinen Waldshut freiwillig zu verlassen und sich nach Schaffhausen zu begeben.[2]) Die Lage Waldshuts ward

---

1) Vergl. Schreiber a. a. O. S. 35. Die achtzehn Sätze, welche jener Disputation zum Grunde lagen, und welche Schreiber vollständig mittheilt, sind in reinem evangelischem Geiste gehalten und lassen nichts von den Verirrungen ahnen, in die Hubmaier später fiel.

2) Von hier aus erließ er „ein ernstliche christliche Erbietung an einen ehrsamen Rath zu Schaffhausen durch Dr. Balthazar Hubmör von Friedberg, Pfarrer zu Waldshut beschehen. Die Wahrheit ist untödtlich. 1524," die ein schönes Zeugniß seines ungebrochenen Muthes, wie seines

inzwischen durch Unterstützung von Zürich und durch das kräftige Auftreten der Stadt selbst aus der drohenden Gefahr, von der Oestreichischen Regierung mit Krieg überzogen zu werden, für eine kurze Zeit befreit. Hubmaier begab sich daher gegen Ende Oktobers 1524 wieder dahin zurück, und übernahm sogleich sein früheres kirchliches Amt. Sein Muth war noch ungebrochen; dieß zeigte seine Aufforderung, die er jetzt an den Dr. Eck, seinen ehemaligen Lehrer, zu einem öffentlichen Religionsgespräch ergehen ließ. Es fand dasselbe natürlich nicht Statt.[1])

Wiewohl die bisherige Entwickelung Hubmaiers in vollem Einverständniß mit den Ansichten der Schweizerischen Reformatoren vor sich gegangen zu sein schien, so war doch ein tiefer gehender Zwiespalt mit ihnen darin verborgen, welcher hervortreten mußte, sobald die äußern Verhältnisse dazu Raum ließen. Auch in Hubmaier finden wir dasselbe Prinzip wieder, welches auch Andern zum Anschließungspunkt für den wiedertäuferischen Irrthum gedient hatte. Der Glaube in seiner subjektiven Bedeutung war ihm im strengen Gegensatz gegen die katholische

---

damals noch durch keine Irrthümer verfälschten Glaubenseifers abgiebt. Er bittet darin, daß man ihn verhören, seine Gegenpartei ihm unter die Augen stellen und gerecht richten solle. Er schließt die Schrift mit folgenden Worten: „So aber diese meine ernstliche und herzliche Erbietung nicht Statt haben möchte, dessen ich mich doch bei den Türken nicht versehe, sondern ich durch Gefängniß, Marter, Schwerdt, Feuer oder Wasser anders genöthigt werde, oder Gott mir sonst seine Gnade entzöge, daß ich anders redete oder bekennete als ich jetzt aus der Erleuchtung Gottes gesinnt bin: so protestire ich hiermit, und bezeuge vor Gott meinem himmlischen Vater und vor allen Menschen, daß ich als ein Christ leiden und sterben will, damit sich Niemand an meiner That, wie mir Gott sie zuschickt, ärgere. Möge mir Gott einen tapfern, unverzagten, fürstlichen Geist verleihen, daß ich auf seinem heiligen Worte verharre, und in einem rechten christlichen Glauben meinen Geist in seine Hände befehle." Vergl. Schreiber I. S. 60.

1) Er schließt seine Einladungsschrift mit folgenden Worten: „Wo ist nun der Weise, der Schriftgelehrte, der Disputirer dieser Welt, Eckius? Er komme zu uns der herrliche Herkules von Ingolstadt, mit herkulischer Krankheit (ich irre denn) besiechet, und halte ein Schulrecht in dem Handel des Glaubens. Er komme, so wollen wir ihn loben." Vergl. Schreiber a. a. O. S. 106.

Veräußerlichung desselben das letzte Prinzip des christlichen Lebens geworden. Um so mehr aber mußte sich ihm das Bedürfniß aufdrängen, neben der Innerlichkeit des Glaubens auch äußere Kennzeichen anzuerkennen, wodurch die Möglichkeit einer Gemeinschaft des Glaubens bedingt ist. Als solche äußerliche Erkennungszeichen galten ihm die Taufe und das Abendmahl; in beiden sah er nur eine äußere Darstellung des innern Glaubens, entstanden durch die Bewegung von innen nach außen. Das entgegengesetzte Moment, wonach auch ein Rückgang von außen nach innen darin stattfindet, und worin erst die eigentlich sakramentliche, den Glauben erzeugende Bedeutung liegt, erkannte er nicht an, wie es überhaupt alle Mystiker dieser Zeit thaten. In der Lehre vom Abendmahl stimmte er mit Zwingli ziemlich überein; es war ihm nur eine Ermahnung an Christum, oder ein Gedächtniß seines Todes. Eine Differenz in diesem Punkte hätte auch, da sie nicht unmittelbar praktische Folgen nach sich zog, keinen weitern Zwiespalt hervorbringen können. Anders war es mit der Taufe. Zwar auch hierin hatte Zwingli im Uebermaaß seiner antikatholischen Polemik, und weil er ähnlich wie Oekolampadius, von der subjektiven Bedeutung des Glaubens ausging, anfänglich Ansichten aufgestellt, welche die Nothwendigkeit der Kindertaufe zweifelhaft machen, ja selbst die Taufe der Erwachsenen als zweckmäßig erscheinen ließen.[1]) Bald

1) Zwingli bekennt selbst später, daß er anfänglich nicht recht über die Taufe gedacht habe; in dem Buche von der Taufe, Wiedertaufe und Kindertaufe schreibt er: „Damit ich die Wahrheit frei bekenne: ich bin vor einigen Jahren durch diesen Irrthum dahin verleitet worden, daß ich glaubte, es wäre besser, wenn die Kinder erst dann zumal getauft würden, wenn sie zu einem geziemenden Alter gekommen wären. Wiewohl ich nicht so unbescheidentlich führe, daß ich so freventlich dastünde, als jetzt etliche thun, die noch viel zu jung und grün der Sache dastünden: Der Kindertauf kommt vom Pabste her und vom Teufel und dergleichen unsinnige Worte." S. Zwingli's Werke II. Bd. 1. Abth. S. 245. Damit stimmt eine Aeußerung überein, die er an Hubmaier, wie dieser versichert, in Gegenwart des Priors von Sion im J. 1523 gethan haben soll. Doch findet man in den Schriften Zwingli's dieser Zeit, namentlich in der Erklärung des achtzehnten Artikels (Uslegen und gründ der schlußreden oder artikel durch Huldrich

indessen überwog in ihm das starke kirchliche Bewußtsein, welches auch in ihm lebte, jene subjektiven Bedenken, und, da sich die ersten Wiedertäufer zugleich als seine persönlichen Feinde zeigten, so ward er ein eifriger Vertheidiger der Kindertaufe und hat vornehmlich dafür gewirkt, daß die schweizerische Reformation vor diesem Abweg bewahrt blieb.

Hubmaier war bald nach seiner Rückkehr nach Waldshut in persönliche Berührung mit Züricher Wiedertäufern gekommen. Als nämlich von Zürich aus der bedrängten Stadt Hülfe zugesagt und auch wirklich geleistet wurde (Oktober 1524),[1]) fanden sich auch Täufer aus Zürich ein. Diese blieben zurück, als auf Befehl der Zürcher Regierung die zu Hülfe Gezogenen zurückkehren mußten, und offenbarten hierin zuerst ihre Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit. Eben dieß, wie andere Anzeichen, daß sich die Separatisten mehrten, ihre Taufe der Erwachsenen ungescheut fortsetzten, und auch ihre chiliastischen Träumereien ins Werk zu setzen versuchten, gab Veranlassung, daß die Obrigkeit von Zürich aufmerksamer wurde und ernste Maaßregeln gegen die Sekte ergriff. Zwingli und Leo Judä verfehlten nicht, ihre geistliche Mitwirkung hiebei mit großem Eifer zu bethätigen; sie versuchten zuerst durch freundschaftliche Unterredungen mit den Häuptern der Bewegung, welche sich die drei Hirten nannten (Grebel, Manz und Blaurock), sie zu andern Ueberzeugungen zu bringen. Man kam überein alle Dienstag deßhalb Zusammenkünfte

---

Zwingli, Werke I. S. 239), auf welche sich besonders die Wiedertäufer und auch Hubmaier berufen haben, keine Spur einer Verwerfung der Kindertaufe. S. Füßlin I S. 252 u. f. Schreiber a. a. O. II. S. 155.

1) Man nannte diesen Hülfszug der Zürcher, Zusatz; es war eigentlich nur eine Gesandtschaft der Zürcher, an die sich eine starke Schaar von bewaffneten Freunden der guten Sache freiwillig anschloß. Man kann diesen Zuzug als einen Freischaarenzug im modernen Sinne ansehen; er war Privatsache, wobei die Regierung zwar Sympathie für die Sache selbst hatte, aber aus Rücksichten für die katholischen Eidgenossen und die Oestreichische Regierung eine offizielle Mitwirkung verweigerte; ja sie ließ sogar eine Abmahnung an die Ausgezogenen zur Rückkehr ergehen. Vergl. Schreiber a. a. O. I. S. 92 u. ff.

zu halten, in welchen man über die Kindertaufe disputirte. Natürlich hatte dieß wenig Erfolg, ja, trotz des gegebenen Versprechens sich ruhig zu verhalten, kam der Bericht, daß die Täufer dreizehn ihrer Brüder getauft hätten. Jetzt traten Zwingli und seine Amtsgenossen ernster auf, sie sahen in dem Bruch des Versprechens Widersetzlichkeit und in der Aufrichtung der Wiedertaufe den Versuch der Absonderung von der Kirche.[1]) Man versuchte zunächst nach Analogie des Verfahrens mit den Katholiken durch öffentliche Disputationen den Streit zu schlichten. Die erste dieser Art ward am 17. Januar 1525 zu Zürich angestellt, und endete in einen offenbaren Sieg Zwingli's. Da aber die Täufer dadurch in ihrer Ueberzeugung nicht im mindesten irre gemacht wurden, vielmehr sich nach Zollikon begaben und dort die Wiedertaufe offen fortsetzten, so ward am 20. März desselben Jahres eine zweite Disputation zu Zürich veranstaltet. Auch diese aber erreichte den beabsichtigten Zweck nicht; im Gegentheil, es entstand eine merkwürdige Aufregung unter den Sektirern, indem sie plötzlich in großer Anzahl mit Säcken angethan und Seilen umgürtet in die Stadt kamen und ein nahes, drohendes Gericht über Zürich und namentlich über Zwingli verkündigten.[2]) Jetzt endlich schien es dem Rath von Zürich Pflicht

---

1) Die Kirchenvorsteher gaben ein Gutachten in diesem Sinne, und Zwingli schrieb, um demselben noch mehr Gewicht zu geben, seine Schrift unter dem Titel: „Welche Ursach gebind zu Ufruren, welches die wahren Ufrurer sygind, und wie man zu christlicher Einigkeit und Frieden kommen möge; durch Huldrich Zwingli zu Zürich. Lis bis ans End, und ermiß, nit allein wie ruch sunder wie war es syn. Christus, Matth. XI. 23. Kummend zu mir Alle, die arbeitend und beladen sind, und ich will üch Ruw geben." Zwingli's Werke II. Bd. 1. Abth. S. 370 ff.

2) Zwingli giebt in seiner Schrift: „In catabaptistarum strophas elenchus 1527" (Opera III. pag. 364) über diesen Vorfall folgenden Bericht: „Protinus magnis examinibus in urbem advolant, posita zona, salice aut reste cincti, in foro atque triviis, ut ipsi jactabant, prophetantes. De antiquo dracone, quem me volebant, deque ejus capitibus, quibus reliquos verbi symmistas, omnia implebant. Justitiam atque innocentiam omnibus commendabant, ab eis peregre nimirum profecturi; communia se habere jam omnia et gloriabantur et aliis, ni idem fecerint,

mit Strenge einzuschreiten. Es wurde ein Edikt gegeben, welches die Kindertaufe streng anbefahl, und diejenigen, welche binnen acht Tagen ihre bisher ungetauften Kinder nicht taufen ließen, mit Ausweisung aus der Stadt und dem Gebiet von Zürich bedrohte. Die Ausführung dieser Maaßregeln ließ nicht auf sich warten. Einige Häupter der Wiedertäufer, namentlich Manz und Grebel, wurden gefangen gesetzt. Anfangs milde gehalten, wurden sie später, als die meisten sich zu keinem Widerruf verstehen wollten, in ein härteres Gefängniß, in den sogenannten Ketzerthurm, gelegt. Hier gelang es ihnen in der Nacht vom 5. April auszubrechen.[1]) Die meisten, wie Grebel, Mannz und Blaurock flohen nach Schaffhausen, wohin die schon früher Verwiesenen, Johann Bröblein und Wilhelm Reublin vorangegangen waren. Trotz dieser strengen Maaßregeln minderte sich indeß die Sekte keineswegs; die verwiesenen Flüchtlinge erfüllten die benachbarten Kantone mit Klagen über die Grausamkeit der Zürcher Regierung. Der Rath sah sich dadurch veranlaßt, noch ein drittes Gespräch am 6. November 1526 veranstalten zu lassen. Dieses ist eins der bedeutendsten und wichtigsten gewesen, welches mit ihnen in der Schweiz gehalten worden ist. Man hatte die nahmhaftesten Männer aus den benachbarten Kantonen herbeigezogen, wie z. B. Joachim von Watt aus St. Gallen, Dr. Sebastian

---

ultima comminabantur. Per plateas, Vae, Vae portentose, vae Tiguro! clamabant. Quidam Jonam imitati adhuc quadraginta dierum inducias urbi dabant." Da gleich darauf die öffentlichen Gespräche mit ihnen erwähnt sind, so scheint es, als wenn dieser Vorgang vor denselben noch am Ende des Jahres 1524 Statt gefunden habe. Nach der Darstellung von Bullinger dagegen (der Wiedertäufer Ursprung S. 11) scheint es, als wenn dieß erst nach den öffentlichen Gesprächen mit ihnen Statt gefunden habe; und dieß ist auch wohl der Natur der Sache angemessener.

1) Ihre Befreiung schrieben sie der wunderbaren Beihülfe eines Engels zu, und dieses Gerücht verschaffte ihnen, wie Bullinger gesteht, großen Anhang unter dem einfältigen Landvolk in der Umgegend. Vergl. Füßlin I. S. 250 und III. S. 252. Die nähere Nachforschung über dieses Ausbrechen aus dem Gefängniß zeigte aber, daß es sehr natürlich zugegangen war.

Hofmeister zu Schaffhausen, Conrad Schmidt, Komthur zu Küßnacht und andere; diese standen den Zürcher Wortführern, nämlich Zwingli, Leo Judä und Großmann treulich zur Seite. Dazu waren Abgeordnete der Täufergemeinden aus der Landschaft Zürich, St. Gallen und vielen andern Orten eingeladen. Das Gespräch wurde mit großer Feierlichkeit anfangs auf dem Rathhause, als aber dort die Wiedertäufer in störendes Geschrei ausbrachen,[1]) in der Kirche drei Tage lang fortgesetzt. Die Folge davon war, daß nun, da man die Widerlegung der Täufer für ausgemacht ansah, ein neues, noch strengeres Edikt gegen dieselben erlassen wurde.[2]) Seit dieser Zeit häufen sich die strengen Verordnungen. Sie wurden im März des folgenden

1) Bullinger (der Wiedertäufer Ursprung S. 12) giebt darüber folgende Auskunft: „Das Gespräch ward mit Gebet und Anrufen in der großen Rathsstube zu Zürich angehebt, inmitten der Räthe und Bürger und mit offenen Thüren. Und wie das Gespräch mit den fürnehmen Täufern, die damals zugegen waren, angegangen war, kommt eine andere Rotte der Wiedertäufer in die Stube dringen, da ihren einer laut schreit: Zion, Zion, freue dich Jerusalem! u. s. w. und ward ein groß Getümmel und Gedränge, daß ein ehrsamer Rath ansah, den Platz des Gesprächs zu ändern, und in die Kirche zu dem großen Münster zu legen, auf daß Jedermann, wer da wollte, Weite und Platz zu hören und zu reden genug hätte. Da waren in einem Schranken zwei Sitze und Tische geordnet, einer für die Prädicanten und der andere für die Täufer, die da redeten. Und währete dieses Gespräch den 6., 7. und 8. Tag Novembers, nämlich drei ganzer Tage an einander, vom Morgen bis auf den Abend."

2) Bullinger a. a. O. S. 13 theilt das Edikt vollständig mit. Die angedroheten Strafen sind indessen nur Geldstrafen. Bemerkenswerth ist das Motiv, welches hiebei maaßgebend gewesen ist. Es wird nämlich gesagt, wie aus dem Gespräch an den Tag gekommen sei, „daß die Anfänger, Rotter, Sekten und Zanker des Wiedertaufs ihre Handlung aus freynem, vermessenem, hoffährtigem und unverschämtem Gemüth und keinem guten Geist geführt, hiermit eine besondere Sekte und Rotte wider das Geheiß Gottes, und zu Verachtung zeitlicher Obrigkeit und zu Pflanzung alles Ungehorsams und Zerstörung christlicher Liebe gegen Nebenmenschen, anzufahen und an sich zu ziehen erdacht. Denn sie vermeinen besser zu sein als andere Christen und ohne Sünde; wie dann sömliches ihr Wort, Weise und Werk auch Gebärden scheinbar anzeigen."

Jahres 1526 zur Gefängnißstrafe [1]) und später für die Rückfälligen bis zur Todesstrafe geschärft. [2])

Die Verfolgungen, welche in Zürich ihren Anfang nahmen, veranlaßten die Ausbreitungen der Sekte nach andern Gegenden. Schaffhausen, St. Gallen und Basel, so wie die Herrschaft Grüningen in der Landschaft Zürich, wurden von jetzt an die Sammelpunkte der Täufer. An allen diesen Orten scheint der Einfluß der Zürcher Flüchtlinge den ersten Impuls gegeben zu haben. Am bestimmtesten läßt sich dieß bei den Vorgängen in Schaffhausen und Waldshut nachweisen. Wie schon erwähnt, kamen bei Gelegenheit des Zürcher Hülfszuges auch Täufer mit

---

1) Ein Erkenntniß unter dem Datum, Mittwoch nach Oculi 1526, über einige Wiedertäufer lautet auf hartes, lebenslängliches Gefängniß bei Wasser und Brodt. Es heißt hier: „Man soll sie gemeinlich in den neuen Thurm zusammenlegen, ihnen nichts anders denn Wasser und Brodt zu essen geben und im Stroh liegen lassen; und soll der Knecht, so ihrer wartet, bei seinem geschwornen Eide, niemand zu noch von ihnen wandeln, und sie also im Thurm ersterben lassen, es sei denn Sache, daß einer von seinem Fürnehmen und Irrsal abstehen und gehorsam sein wollte." S. Füßlin I. S. 210.

2) Die Todesstrafe wird zuerst angedroht in einer Formel der Vorhaltung für Rückfällige (im Frühling 1526). Sie lautet: „Welcher die Wiedertaufe ungerecht und die Kindertaufe gerecht zu sein erkennet und verjahet, daß er geirrt habe, soll auf eine Urphede ausgelassen, anbei aber ihm ernstlich gesagt werden, daß er der Wiedertaufe mit Worten und Werken müßig gehe, nirgend davon sage noch lehre, auch sich des Winkelpredigens enthalte und in die rechte Pfarrkirche gehe, desgleichen die Täufer weder hause noch hofe, ihnen weder Unterschlauf noch Vorschub, auch in keinem Weg Speise und Trank noch Aufenthalt gebe. Denn, wo er solches übertrete, und sich als ungehorsam erzeigete, würde man wiederum auf denselben greifen, und ihn von Stund an, ohne alle Gnade ertränken." S. Füßlin I. S. 203. — Der erste, an dem die Todesstrafe in Zürich vollzogen wurde, war Felix Manz, welcher wider gethanes Gelübde die Wiedertaufe vollzog und am 5. Januar 1527 ertränkt wurde. Vergl. Hottinger, Helvetische Kirchengeschichte III. S. 385. Die in der Geschichte von Jehring a. a. O. S. 90. Zwingli'n in den Mund gelegte Aeußerung: „Qui mersus fuerit mergatur" ist, wie schon Füßlin (I. S. 204) angeführt hat, nichts als eine Verdrehung eines Ausspruches, welches er als Erkenntniß der Obrigkeit in seiner Schrift, Elenchus contra Catabaptistas (Opp. III. pag. 364) anführt: „Decrevit clarissimus Senatus —, aquis mergere, qui merserit baptismo eum, qui prius emerserat."

nach Waldshut; sie vermehrten sich, als auch der aus Zollikon vertriebene Johann Brödlein und Wilhelm Reublin aus Wytikon dorthin sich begaben. Der letztere ist derjenige gewesen, welcher zuerst in Waldshut die Wiedertaufe vollzog, und auch Hubmaier, der schon längst mit ihnen innerlich harmonirte, wiedertaufte, und dadurch völlig in die Gemeinschaft der Sekte aufnahm.[1])

Nur kurze Zeit dauerte das Treiben der Wiedertäufer in Waldshut. Die Stadt sah sich bald, zumal die katholische Partei mit immer stärkerer Gewalt auftrat, auch von den befreundeten Kantonen der Schweiz verlassen. Ein Antrag der Stadt unter der Botmäßigkeit von Zürich in die Eidgenossenschaft aufgenommen zu werden, wurde abgelehnt, vermuthlich auch mit Rücksicht auf die in Waldshut überhand nehmenden Wiedertäufer. So gedrängt von allen Seiten warf sich die Stadt den im Aufstande begriffenen Bauern in die Arme. Hubmaier war in allen diesen Verhandlungen thätig; in unglücklicher Verblendung trat er nun auch öffentlich als Verfechter der Wiedertäufer auf. Nachdem er schon im Jahre 1525 offen zu ihnen übergetreten war, mußte er zu seinem Schmerz erfahren, daß die Reformatoren in Basel, Zürich und St. Gallen, nämlich Oekolampadius, Zwingli und Vadianus sich mit allem Eifer und unterstützt von der überwiegenden Mehrzahl der Protestanten, und unter Beihülfe der Obrigkeit dem Umsichgreifen

---

1) Hubmaier erzählt diesen Vorgang selbst folgendermaaßen: „Wilhelm (Reublin) von Wytikon ist der Anfänger der Taufe zu Waldshut gewesen. Denn als derselbe (Anfang April 1525) zu Waldshut war, kam er etwan zu mir und theilte mir mit, was ihm Gott eingab. Da zog er auch einige Bürger an sich. Mit diesen ging er in ein Dörfchen hinaus und taufte sie. Darnach kamen sie zu mir und fragten, warum ich die Sache nicht auch in die Hand nehme? ich wies sie ab, ließ es anstehen bis auf Ostern; und als da der Gebrauch gewesen, daß man die Taufe segnet, unterließ ich es. Damals taufte mich Wilhelm und es ließen sich mit mir noch Einhundert und zehn Personen taufen. Darnach habe ich in den Osterfeiertagen und nach denselben über dreihundert Personen getauft.“ S. Füßlin III. S. 241. Schreiber a. a. O. S. 198.

der Wiedertäufer entgegenstellten. Seine ehemaligen Freunde wurden jetzt seine Gegner, und er ihr unversöhnlicher Feind. Als Zwingli seine Schrift vom Tauf, Wiedertauf und Kindertauf[1]) herausgegeben, und bald darauf in Basel (5. Juni) das Gespräch mit den Wiedertäufern unter des Oekolampadius Leitung eine für diese ungünstige Wendung genommen hatte, trat er sogleich mit einer Widerlegung gegen Zwingli hervor, die er, laut der Vorrede, allen „frommen, christgläubigen und gottseeligen Menschen“ gewidmet hat, und in welcher die heftigste Polemik gegen Zwingli's Lehre von der Taufe herrscht.[2]) Zwingli hatte die Wiedertäufer dadurch zu widerlegen gesucht, daß er die Bedeutung der Taufe überhaupt herabsetzte; er erklärte demnach die christliche Taufe für identisch mit der Taufe des Johannes, sah in derselben nur ein Pflichtzeichen des Volkes Gottes, wonach dasselbe in derselben Weise, wie die Beschneidung bei den Juden, sich zu einem Gott wohlgefälligen Leben verpflichtet. Hubmaier dagegen sah in der Taufe nicht bloß ein Zeichen des zukünftigen Glaubens, sondern auch eine Bewährung des vorhandenen; die Taufe des Johannes war ihm eine Taufe der Buße, die Christi, eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Es ist dabei merkwürdig und zeigt für den innern Widerspruch, in dem die Wiedertäufer befangen waren, daß bei ihnen auf der einen Seite die Bedeutung der äußern Taufe gesteigert wird, womit auch zusammenhängt, daß sie sehr häufig nach der Taufe eine wunderbare Erhebung und Freude zu verspüren versicherten, auf der andern Seite dagegen der Taufe nur eine den Glauben bestätigende, ihn also voraussetzende Bedeutung gegeben und von hier aus die Kindertaufe bestritten wird. Zwingli war durch diese Schrift Hubmaiers im höchsten Grade erbittert; er

1) Die Vorrede ist vom 27. Mai 1525 und von Vadian mit unterzeichnet.

2) Der vollständige Titel dieser Schrift lautet: „Von dem christenlichen Tauff der Gläubigen. Durch Balthasar Hüebmör von Friedberg, jetz zu Waldshut ausgangen. Die Warheit ist untödtlich. MDXXV. Die Lieb freuet sich der Warheit. I. Corinth. XIII. Cap.“

sah darin nichts anders, als ein frevelhaftes, aus Ehrgeiz entstandenes Beginnen, die Kirche zu verwirren.[1]) Hubmaier hatte diese Schrift kaum zu Gesicht bekommen, als er auch schon eine Widerlegung derselben vorbereitete. Sie erschien aber erst später, weil mittlerweile Waldshut von den Bauern verlassen, in die Hände der Oesterreichischen Regierung gefallen war, und er selbst hatte flüchten müssen.[2]) Hubmaier begab sich zunächst nach der Schweiz. In Zürich ward er ergriffen und gefangen gesetzt; nach langen Verhandlungen bequemte er sich, einen Widerruf zu leisten, den man nicht einmal von ihm gefordert hatte. Als er aber nach seinem eigenen Anerbieten in der Münsterkirche diesen Widerruf leisten sollte, that er das Gegentheil und fing an die Wiedertaufe zu vertheidigen. Das darüber entstehende Aufsehen wurde durch Zwingli's begütigende Worte gestillt. Als man ihn fragte, was er damit gewollt, antwortete er, er wisse selbst

1) Er sagt: „Daß der Wiedertauf eine Sekte oder Rotte sei, ist offenbar; denn ihr Anfang hat diese Gestalt. Die bei uns den Wiedertauf angehebt, haben vormals uns zugemuthet, daß wir eine besondere Kirche anheben. Und da wir ihnen das nicht gestattet, sind sie hinausgefahren auf das Land, und haben ohne alles Kundthuen der Obrigkeit, der Kirche, der Bischöfe oder Wächter, in den Winkeln angehebt zu wiedertaufen. — Deshalb auch du ein offner Rotter bist; denn auch du den Wiedertauf nicht hast mit deiner Kirchen-Urtheil angehebt, sondern du bist, als man öffentlich von Dir sagt, einmal selbst dagestanden und wollen das Nachtmahl Christi allen denen abschlagen, die nicht wiedergetauft wären. Ich will des Alfanzen (Spieles) geschweigen, da du die Pfründe übergeben, und allein von den Getauften hast wollen wiederum erwählt sein, damit du das fromme Volk getheilt und in Gefahr gestellt hast. Sieh' wer Gewalt führet, wir zu Zürich, die alle Dinge mit der Kirche oder dem ehrsamen Rath in der Kirche Namen fürnehmen, oder du, der so gewaltig gebeut und der Kirchen Urtheil nicht erfordert." S. Zwingli's Werke II. 1. Abth. S. 345.

2) Sie erschien erst im folgenden Jahre 1526 zu Nicolspurg in Mähren. Dieser Druckort, so wie die bald darauf erfolgte Reise Hubmaiers nach Mähren, läßt auf eine in dieser frühen Zeit bemerkenswerthe Verbindung der Schweizerischen Wiedertäufer mit denen in Mähren schließen. Der vollständige Titel dieser Schrift ist: „Ein Gespräch Balthasar Hubmörs von Friedberg Doctors, auf Mayster Ulrichs Zwinglens zu Zürch Tauffbüchlein, von dem Kindertauff. Die Warhayt ist untödtlich. Erd, Erd, Erd, höre das Wort des Herrens. Hiern. 22 Cap. Nicolspurg 1526."

nicht, was er geredet, vermuthlich habe es ihm der Teufel eingegeben. Später indessen leistete er wirklich, sowohl in Zürich als auch zu Gossau, in der Herrschaft Grüningen, woselbst sich besonders viele Wiedertäufer zusammen gefunden hatten, den verlangten Widerruf.[1])

Nachdem Waldshut als Sitz der Wiedertäufer zerstört war, Hubmaier widerrufen und die Schweiz verlassen hatte, auch die übrigen Häupter, theils mit dem Leben gestraft, theils aus dem Lande gewiesen waren, verlor der Baptismus der Schweiz an Bedeutung. Er ward nun eine rein in dem niedern Volk sich haltende separatistische Sektengemeinschaft, die sich zwar trotz aller Verfolgungen nicht ganz unterdrücken ließ, die aber ohne einen bestimmten Führer und Parteihaupt, ohne gemeinsame Lehre und Verfassung sich in eine Menge verschiedener Gemeinden zersplitterte. Einige Kantone versuchten das auch in Zürich vielfach angewendete Mittel öffentlicher Disputationen. Eine solche geschah in Basel unter der Leitung des Oekolampadius im Jahre 1525; eine zweite wurde am 10. Juni 1527 und eine dritte 1529 gehalten. In allen diesen Gesprächen bewiesen sich die Wiedertäufer nach dem Urtheil der überwiegenden Mehrzahl der Anwesenden den eindringenden Vorhaltungen der evangelischen Prediger, besonders Oekolampads gegenüber, höchst schwach und unfähig, ihre Sache durch die Schrift zu beweisen.[2]) In ähnlicher Weise

1) Vergl. den Brief Zwingli's an Gynoräus. S. Zwinglii opp. VII. S. 536 und Ottii, Annales. S. 23. Der Rath von Zürich bewies sich übrigens edelmüthig genug gegen ihn; er ward vor der Oestreichischen Regierung, die auf seine Auslieferung drang, geschützt und mit Reisegeld versehen. Er ging darauf nach Mähren, wo er von Neuem in seinen frühern Irrthum zurückfiel, und endlich in Wien von den Katholiken im Jahre 1528 zum Feuertode verdammt wurde. Vergl. Hummel, neue Bibliothek von seltenen und sehr seltenen Büchern. Nürnberg. 1775. S. 218 u. ff.

2) Vergl. Herzog, Leben Oekolampads I. S. 299. Das erste Gespräch war ein privates, im Hause von Oekolampad gehalten, es fand Statt am 8. August und 1. September 1525. Vergl. Herzog a. a. O. S. 308. Grade in Basel traten übrigens die schwärmerischen Verirrungen in besonders heftigem Grade hervor. Vergl. Herzog II. S. 75 u. ff. und S. 183.

verfuhr man in Bern mit ihnen. Auf der großen, so zahlreich besuchten, Disputation mit den Katholiken 1527, durch welche die Reformation Berns begründet wurde, hatten sich auch, da allen Fremden freies Geleit versprochen war, Täufer eingefunden, welche den Mangel ernster Bußpredigt bei den evangelischen Predigern rügten. Man ließ sie indessen nicht öffentlich zum Gespräch zu, sondern begnügte sich damit, sie bis zu Ende der Disputation in einem Kloster gefangen zu setzen, und hielt dann nach derselben eine besondere Unterredung mit ihnen, „durch welche die Täufer ihrer Irrthümer klar und kräftig unterwiesen und der Wahrheit genugsam berichtet wurden, doch ihrenthalben nicht mit großer Frucht.“[1]) Eine zweite Disputation, in Bern im Jahre 1531 gehalten, endete günstiger, denn der das Wort führende Täufer Pfistermaier wurde darin seines Irrthums überführt und trat von der Sekte zurück. Dagegen hatte die letzte und größte Disputation, welche am 1. Juli des Jahres 1532 zu Zofingen in Aargau mit den Wiedertäufern gehalten wurde und neun Tage lang währte, nur geringen Erfolg; wenn sich auch Einige dadurch von der Sekte abwenden ließen, so blieben doch die Meisten ihr unerschütterlich treu.[2])

An keinem Punkte der Schweiz haben die Wiedertäufer größere Verwirrungen und ärgere Schwärmereien hervorgebracht, als in St. Gallen und Appenzell. Auch hierher kam zuerst aus Zürich der Saame des Baptismus. Ein St. Galler Weber, Namens Lorenz Hochrütiner, war in Zürich anwesend, als daselbst Grebel und Manz die Wiedertaufe aufbrachten. Weil er sich dabei betreten ließ, ein Kreuz umzuwerfen (1523), ward er von Zürich verwiesen, er blieb aber dort und schloß sich Grebeln an. Erfüllt von der neuen Lehre, kehrte er nach seiner Vaterstadt zurück und predigte dort im Jahre 1524

Der Einfluß deutscher Elemente, wie der von Denk und Hetzer, war übrigens hiebei nur von untergeordneter Bedeutung.

1) Worte Bullingers (der Wiedertäufer Ursprung S. 16. b.)

2) Vergl. Ebendas. S. 17.

die Wiedertaufe. Zwar widersetzte sich der Reformator von St. Gallen, Johann Keßler, seinem Beginnen, aber der eigene Kollege Keßlers, Wolfgang Schorank (gewöhnlich Ulimann genannt), ein St. Galler Bürger und ehemaliger Mönch, der bisher als treuer Gehülfe Keßlern beigestanden hatte, ward durch ihn für die neue Lehre gewonnen. Im Anfange des folgenden Jahres 1525 trat er förmlich zur Sekte über, und mehrte durch begeisterte Predigten den Zuwachs derselben.[1]) Noch wagte man indeß nicht, die Wiedertaufe vorzunehmen. Da kamen die Flüchtlinge aus Zürich. Ulimann stellte die Forderung, man soll nicht in den Kirchen, sondern unter freiem Himmel predigen; da der Rath dieß nicht bewilligen wollte, so trennten sich die Täufer von den bisherigen Anhängern der Reformation. Acht Tage nach diesem Vorfall kam Grebel selbst nach St. Gallen und vollzog zuerst die Wiedertaufe öffentlich unter zahlreichem Zuströmen des Volkes. Einen neuen Zuwachs bekam die Sekte durch einen Mann aus niederm Stande, einem Schiffer von Lachen, gewöhnlich Polt genannt (Hippolytus Eberli). Mit großer Bibelkenntniß und einer nicht unbedeutenden Gabe populärer Beredsamkeit ausgerüstet, gelang es ihm in kurzer Zeit, den Anhang der Sekte auf eine unglaubliche Weise zu mehren. Sein großer Ernst, seine fanatischen Predigten, seine Schilderungen von der wunderbaren Kraft der Wiedertaufe, durch welche alle sündlichen Begierden und Lüste ausgelöscht würden,[2]) bewirkten in kurzer Zeit, daß acht hundert Personen aus der Stadt

1) Vergl. Johann Keßler, genannt Ahenarius, Bürger und Reformator zu Sanct Gallen von Joh. Jakob Bernet. St. Gallen 1826. S. 73. — Ild. von Arx, Geschichten des Kantons von St. Gallen. II. St. Gallen 1811. S. 500. — Gabriel Walser, neue Appenzeller Chronik, oder Beschreibung des Kantons Appenzell. St. Gallen 1740. S. 438. — Joh. Casp. Zellweger, Geschichte des Appenzellschen Volks. Trogen 1839. III. 1. Abth. S. 179. — G. Leonh. Hartmann, Geschichte der Stadt St. Gallen. St. Gallen 1818. S. 268 u. ff.

2) Er wird geschildert als ein Mann, der „einen unsträflichen Wandel geführt und im Christenthum große Erfahrung hatte.“ S. Walser a. a. O. S. 439.

und ungefähr funfzehnhundert bis zweitausend aus dem Appenzeller Land sich wiedertaufen ließen und der neuen Sekte beitraten.[1]) Die Stadt ward so voll von den Wiedertäufern, daß sie sie das kleine Jerusalem nannten. Die Obrigkeit war nicht im Stande, dem Unwesen zu wehren. Zwar suchte Zwingli durch sein Buch gegen die Wiedertaufe, das er dem Rath von St. Gallen zueignete, auf denselben einzuwirken und ihn zu strengeren Maaßregeln zu bestimmen. Auch wurden wirklich Einige der Häupter, und selbst Ulimann, gefänglich eingezogen, aber auf Fürbitte bald wieder losgelassen. Je mehr nun hier der Anabaptismus ungehindert durch fremde Gewalt sich frei entwickeln konnte, desto mehr verfiel er auf die thörichsten Schwärmereien und förmlichen religiösen Wahnsinn. Verschiedene Parteihäupter tauchten aus dem Chaos regelloser Bildungen einer von allen Schranken objektiver Haltung losgerissenen Subjektivität hervor, verschwanden aber bald wieder. Als solche Schwärmer werden folgende genannt: Anton Kirsiner, ein aus Zürich entflohener Täufer, stellte die Forderung, daß jeder, der ein Christ sein wolle, seine Vergehungen öffentlich vor der Gemeinde bekennen soll. Ein anderer, Namens Goldschmidt, verlangte, daß nach Matth. 18, 3 alle Christen ein kindisches Benehmen annehmen sollten.[2]) Er zog besonders im Appenzeller Lande umher. — Häufig erzeugte der religiöse Fanatismus ekstatische Zustände, die man durch buchstäbliche Deutung einzelner Bibelstellen zu rechtfertigen und in den Kreis allgemein christlicher

---

1) Vergl. Hartmann S. 271. — Zellweger S. 180. Dieses Taufen geschah kurz vor Ostern 1825. — Polt verließ übrigens acht Tage nach Ostern St. Gallen und kehrte in seine Heimath (Schwyz) zurück, wo er aber bald gefänglich eingezogen und als Ketzer verbrannt wurde.

2) Walser a. a. O. S. 442 schreibt darüber: „Diesen Spruch zu erfüllen, stellten sich die Wiedertäufer, sonderlich ihre Weiber ganz kindlich und fingen an allerhand Kindergebärden zu treiben; sie zogen an einem Faden Tannzapfen herum, saßen ganz nackt und bloß auf der Erde u. s. w.; und je mehr sie sich den Kindern gleich stellen konnten, je mehr sie vermeinten, den Spruch Christi erfüllt zu haben."

Lebensforderungen hineinzuziehen suchte.[1]) — Hiemit war schon der Uebergang zum Chiliasmus angedeutet, der hier in seiner verzerrtesten Gestalt zum Vorschein kam. Das Vorgeben himmlischer Offenbarung und die gleiche Berechtigung von Frauen und Männern, in der Gemeinde zu lehren, gab Veranlassung, daß Frauen als Propheten auftraten und sich großen Anhang verschafften. Eine dieser Prophetinnen, eine Magd aus Appenzell, Verona Baumann, die in St. Gallen diente, gab vor, sie sei das Weib, von dem in der Offenb. 12, 5 steht, und sie müsse das daselbst verheißene Kind gebären.[2]) Noch größeres Aufsehen erregte die Frevelthat eines Wiedertäufers, Namens Thomas Rüscher, genannt Schugger, der seinem eigenen Bruder auf dessen Befehl in Gegenwart der ganzen Familie den

---

1) Walser sagt darüber ebendas.: „Da 1 Cor. 15, 31 steht: Ich sterbe täglich, so verstanden sie solches leiblich und brauchten den Spruch Pauli zu ihrem Behelf. Röm. 6, 3. Die in Christo getauft, sind in seinem Tod getauft. Deswegen redeten sie viel vom Sterben, ihr Sterben aber war nichts anders, als eine verstellte Entzuckung und bestand darin, daß sie einermals gählings zurück, wie todt, auf die Erde fielen, zitterten, einen Schaum auf den Mund geworfen, sich aufblähten, das Angesicht verstellt, Hände und Finger gekrümmt, den Schweiß auspreßten, heftig seufzten, dem Anschein nach außer sich selbst waren, und eine Zeitlang als Todte dalagen. Sobald sie wieder zu sich selbst kamen, fingen sie von lauter hohen himmlischen Dingen an zu reden. Diese Reden wurden von ihrer Partei Zeugen genannt und für göttlich gehalten, weil sie das Gesagte mit Sterben bezeuget hätten. Sie haben auch keinen Gegenspruch leiden wollten, sondern nennten, die so es gethan, Heuchler, Pharisäer und schrieen das Wehe über sie aus. Dieses Sterben war so gemein unter ihnen, besonders auf Sturzeneck in Herisau, daß es öfters viele hundert Personen mit Entsetzen angesehen. Wer ihren Wiedertauf verachtete, oder sein Mißfallen ob diesem Sterben bezeugte, dem riefen sie zu: O, verstocktes, blindes Herz, das höllische Feuer wird dich taufen.“ Daß bei diesen Zuständen auch Betrug mit unterlief, bezeugt folgende Thatsache: „Auf Geiß fing ein Wiedertäufer, in währender Predigt, in der Kirche an zu sterben. Da lief ein Bauer, holete einen Kübel voll Wasser und goß ihn über den Wiedertäufer herab und der Sterbende sprang gleich wieder auf und lebte.“

2) Man sehe über diese Schwärmerin Hartmann a. a. O. S. 280 u. ff. Sie ward später, nachdem sie die gröbsten Thorheiten getrieben, gefangen gesetzt, und als liederliche Dirne entlarvt.

Kopf abschlug.[1]) Viele der Wiedertäufer wurden hiedurch selbst zur Besinnung gebracht und traten von der Sekte zurück. Noch mehr geschah dieß, als man auch hier sich zu einem öffentlichen Gespräch entschloß. Es fand im J. 1529 zu Teuffen statt, und sollen gegen 400 Wiedertäufer dabei zugegen gewesen sein. Strengere Verordnungen der Obrigkeit folgten darauf, und so minderte sich die Sekte immer mehr. Dazu trug auch bei, daß der Hauptanführer Ulimann, der nach Mähren gegangen war, zurückkehrte und seine Glaubensgenossen zur Auswanderung dahin zu bewegen suchte. Viele folgten ihm; als sie aber nach Waldsee kamen, ließ sie der Truchseß Georg III. ergreifen und sämmtlich, Ulimann an der Spitze, hinrichten.[2])

Nachdem die Wiedertäufer aus ihren Hauptsitzen vertrieben waren, schien auch ihre Kraft gebrochen; sie zeigten sich wohl hin und wieder und verursachten auch an einzelnen Punkten Störungen des Ganges der Reformation. Aber eine nachhaltige Wirkung vermochten sie nicht hervorzubringen. Nur in dem Kanton Graubündten, wo die verschiedenen Elemente der deutschen und italienischen Nationalität sich mit einander berührten, schlug das Prinzip, das dem Baptismus zum Grunde liegt, noch einmal neue Wurzeln und brachte eigenthümliche Bildungen hervor. Sie gehören aber nicht mehr dem eigentlichen mystischen Triebe an, sie gehen auf das objektive intellektuelle Gebiet über und erzeugen Versuche zur Neubildung der kirchlichen Lehre, namentlich der Dreieinigkeitslehre. Die ersten Anfänge dieser Erscheinung knüpfen sich auch hier an die Einflüsse an, die von Zürich aus dahin drangen. Blaurock und Manz von Zürich vertrieben, kamen nach Chur und fanden Anhänger; sie wurden somit die Stifter des Baptismus in Graubündten.

1) Es geschah dieß den 8. Juli 1526. Der Thäter ward ergriffen und hingerichtet. Vergl. Hartmann S. 289 u. ff.

2) Vergl. Zellweger a. a. O. S. 184. Es geschah dieß im J. 1530. Später im J. 1579 und 1584 fand ebenfalls eine solche Auswanderung nach Mähren statt. Man sieht daraus, daß die Sekte nicht völlig unterdrückt war.

Indessen verloren sich diese ersten Anregungen bald wieder, als durch die Italienischen Protestanten, die von Italien verdrängt, in dem benachbarten und sprachverwandten Graubündten Schutz suchten und fanden, neue Elemente hinzukamen. In ihnen zeigt sich insofern eine innere Verwandtschaft mit dem Baptismus, als sie durch eine gleiche antikatholische Tendenz dahin geführt wurden, den Zusammenhang mit dem geschichtlich gegebenen Christenthum aufzulösen. Aber diese antikatholische Opposition ruht bei ihnen nicht auf religiöser Basis und ist nicht aus der Mystik geschöpft, sie nimmt vielmehr die Richtung auf die Lehre. Nur entfernte mystische Anklänge lassen sich in dem Spiritualismus und Pantheismus, der hier hervortritt; erkennen, vorherrschend ist dagegen eine verständig dialektische Behandlung der christlichen Dogmen, die verbunden mit einer skeptischen Richtung mehr darauf ausgeht, die wissenschaftlichen Mängel derselben nachzuweisen, als positiv neues zu geben. Die weitere Entwickelung dieser an sich höchst interessanten Erscheinung gehört daher nicht in den Kreis eigentlicher Mystik und des daraus hervorgehenden Separatismus und fällt somit außerhalb der für unsere Darstellung gezogenen Gränzen.[1]) — Ferner wird auch im Kanton Solothurn der Verbreitung der Anabaptisten Erwähnung gethan; besonders sollen hier Vornehme sich ihnen zugewendet haben.[2]) Auch in den Freiämtern sollen sie in großer Anzahl

---

1) Eben aus diesem Grunde ist auch hier nicht weiter auf Erscheinungen, wie Michael Servet, Bernardin Ochino, Valentin Gentilis, und andere Vertreter des Antitrinitarismus und Socinianismus Rücksicht genommen. Bei letztern ist keine Spur eigentlicher Mystik zu erkennen; trotz der vielfachen Berührungen, in die diese Richtung mit dem Anabaptismus kam, ist sie doch aus einem wesentlich andern Prinzip hervorgegangen. Ueber die genannten Antitrinitarier vergleiche das treffliche Werk von Trechsel: „Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. 1. Buch. Michael Servet und seine Vorgänger. Heidelberg 1839. — 2. Buch. Lelio Socini und die Antitrinitarier seiner Zeit. Heidelberg 1844.

2) Vergl. Ruchat, Histoire de la réformation de la Suisse. Genève 1727. III. p. 96. IV. p. 253. Sie waren die Veranlassung, daß sich die Katholiken des Kantons von Neuem bemächtigten.

gewesen sein.[1]) Die gemeinschaftliche Gefahr, die Katholiken und Protestanten von diesen Sektirern zu erfahren hatten, führte endlich auch zu übereinstimmenden Maaßregeln gegen sie. Auf der Tagsatzung im J. 1530 ward von allen Kantonen ein gemeinsames Edikt beschlossen, wonach die Prediger der Wiedertäufer hart gestraft werden sollten, und diejenigen, welche ihren Predigten Gehör geben, mit Konfiskation ihrer Güter und Gefängniß bedroht wurden.[2]) Trotz aller dieser strengen Verordnungen gelang es aber doch nicht, den Anabaptismus völlig auszurotten.[3])

In dem südlichen Deutschland hatte sich der Strom der anabaptischen Bewegung frühzeitig Bahn gebrochen. Man kann wohl annehmen, daß von drei Seiten hier Einflüsse zusammen kommen, um ihm Eingang zu verschaffen. Einestheils zogen die in Sachsen zersprengten Elemente des Baptismus nach Süddeutschland, wo sie besonders in Schwaben bei einer der Reformation günstigen Bevölkerung und der derselben abgeneigten, aber schwachen Oesterreichischen Regierung mannigfache Anschließungspunkte für ihre Wirksamkeit fanden. Thomas Münzer, Nikolaus Storch und Carlstadt erscheinen schon im Jahre 1524 in diesen Gegenden. Auf der andern Seite war die Gränze der Schweiz ein offenes Thor, aus welchem beständig wiedertäuferische Flüchtlinge nach Süddeutschland hinüberzogen. Es lassen sich diese schweizerischen Flüchtlinge, die besonders seit der unglücklichen Katastrophe von Waldshut in dem benachbarten Schwaben Schutz suchten, in bestimmten Spuren nachweisen.

1) S. Hottinger, Helvetische Kirchengeschichte. III. S. 544.

2) S. ebendas. S. 444.

3) Daß auch am Anfang des 17. Jahrhunderts der Anabaptismus in der Schweiz sich erneuerte, und Maaßregeln gegen denselben nöthig schienen, zeigt das Gutachten von dem Zürcherischen Antistes, Joh. Jak. Breitinger (1613—1645): wie sich gegen Wiedertäufer und andere in Glaubenssachen Irrende zu verhalten sei. Vergl. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden, zur Beleuchtung der Kirchengeschichte. Zürich 1760. I. S. 167.

Endlich dürfen wir wohl hier vor allen noch verborgene Reste älterer Sekten annehmen; namentlich im Elsaß, welches schon sonst der Sitz derselben gewesen ist, dürften sich diese Reste besonders lebenskräftig erhalten haben.

Von allen süddeutschen Städten scheint Augsburg am frühesten der Sitz von Wiedertäufern geworden zu sein. Die ersten Wiedertäufer, welche in Eßlingen zum Vorschein kommen, waren aus Augsburg dahin gekommen,[1]) und schon im Jahre 1527 fühlten sich die evangelischen Prediger in Augsburg bewogen, „eine nothwendige Warnung wider den neuen Tauforden an alle Christgläubigen" zu erlassen.[2]) Nicht minder frühzeitig finden sich die Spuren des Anabaptismus in Nürnberg. Hier fanden sich einige namhafte Häupter desselben, wie Joh. Denk und Ludwig Hetzer zusammen, ebendahin begab sich auch Thomas Münzer auf seiner Rückreise aus der Schweiz nach Thüringen. Hier war ferner ein Prediger, Namens Wolfgang Vogel, Pfarrer in Eltersdorf, der als Wiedertäufer entdeckt und hingerichtet wurde im Jahre 1527.[3]) Ebenfalls in Nürnberg hielt sich ein anderer, unter den Baptisten besonders einflußreicher Mann auf, Namens Joh. Hut, ein Buchhändler aus Koburg.[4]) Auch in dem benachbarten Bisthum Bamberg und im Herzogthum Baiern erscheinen sie frühzeitig in großer Anzahl. Schon im Jahre 1524 wird ein Schüler von Thomas Münzer, Namens Heinr. Schwerdtfisch erwähnt, der aus Nürnberg verwiesen nach dem Bambergischen flüchtete.[5]) Die

1) Vergl. Pfaff, Geschichte der Reichsstadt Eßlingen 1840. S. 472.

2) Einen Auszug dieser Schrift giebt Hummel, neue Bibliothek von seltenen und sehr seltenen Büchern u. s. w. 1. Bd. Nürnberg 1776. 9. Stück. S. 43.

3) S. Will, Beiträge zur Geschichte des Antibaptismus in Deutschland. Nünberg 1773. S. 6. 27. 32. 72 u. ff. Seine Hinrichtung fand übrigens nicht wegen seiner wiedertäuferischen Lehre, sondern wegen Betheiligung an einem Bündnisse wider alle Obrigkeit Statt. Vergl. Heller, Reformationsgeschichte des ehemaligen Bisthums Bamberg. Bamberg 1828. S. 113.

4) Vergl. Will S. 78. Heller S. 112.

5) Vergl. Heller S. 111.

strenge Verfolgung, welche die Sektirer hier erfuhren, nöthigte sie, sich nach Baiern zu wenden. In Passau, Regensburg,[1]) München[2]) bildeten sie kleine Gemeinden, die unter einander in lebhaftem Verkehr standen, und sich auch auf das platte Land ausbreiteten. Aber grade in Baiern erfuhren sie die härteste Behandlung; mit Feuer und Schwerdt wüthete man gegen sie; die geistliche und weltliche Gewalt reichte sich dabei die Hand.[3]) Auch Böhmen, Mähren, Oestreich und Salzburg blieben von den Sendlingen wiedertäuferischer Gemeinden nicht verschont.[4])

Ganz besonders von der Schweiz aus fanden die Keime des Anabaptismus in Schwaben immer neue Nahrung. Jener Wilhelm Reublin, der zuletzt in Schaffhausen und Waldshut sich bemerkbar gemacht hatte, erscheint im Jahre 1526 in Eßlingen und Ulm als das Haupt einer ziemlich zahlreichen Täufergemeinde. Von hier aus ist es ihm gelungen auch in Reutlingen eine kleine Schaar von Anhängern zu sammeln. Die Verhandlungen, welche zwischen den Gemeinden in Reutlingen und Eßlingen wegen einiger, besonders durch die Wirksamkeit Alber's, des Predigers in Reutlingen, abgefallenen Täufer stattfanden, geben uns einen interessanten Blick in den Zustand dieser Gemeinden.[5]) Sie hatten eine bestimmte äußere Lebensform

---

1) Vergl. Geschichte der Kirchenreformation in Regensburg. Regensburg 1792. S. 56. — Winter, Geschichte der baierischen Wiedertäufer im sechszehnten Jahrhundert. München 1809. S. 2 u. ff.

2) Vergl. Winter a. a. O. S. 6. In München hielten sie heimliche Zusammenkünfte in den Gärten, und daher wurden sie Gartenbrüder, fratres hortenses, genannt.

3) Vergl. Winter a. a. O. S. 5. Die Anzahl der Wiedertäufer in Baiern soll im J. 1528 so groß gewesen sein, daß sie in Dörfern predigten und in Scheunen tauften. Das erste strenge Edikt gegen sie erschien im J. 1527 und wurde durch bald darauf folgende noch verschärft. Vergl. Winter a. a. O. S. 15 u. ff.

4) Schon im J. 1528 kommen auch in Salzburg die in München erwähnten Gartenbrüder vor. Sie wurden hier nicht minder grausam verfolgt wie in Baiern. Vergl. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation III. S. 527.

5) Vergl. Gayler, historische Denkwürdigkeiten der ehemaligen freien Reichsstadt Reutlingen, vom Ursprung an bis zu Ende der Reformation

angenommen. Ihr Wahrzeichen war, daß sie einander mit dem Spruch begrüßten: der Friede Gottes sei mit dir; worauf der Angeredete antwortete: Amen! er sei mit dir auch. Die Messe, Ohrenbeichte und andere katholische Ceremonien verwarfen sie entschieden. Dabei wird ihnen aber Schuld gegeben, daß sie die Absicht gehabt, im Jahre 1528 in Städten und Dörfern herumzuziehen und zu taufen, auch alle, welche sich dessen weigerten, als Heiden todtzuschlagen, ebenso die Geistlichen, die Obrigkeit, Kirchen und Klöster abzuthun.[1]) Doch eben hierin fand unter ihnen selbst eine Differenz der Ansichten statt. Einige hielten den Waffendienst, den Eidschwur, die weltliche Obrigkeit für Sünde, und ließen nur einen passiven Widerstand gegen die Obrigkeit zu. Andere wiederum behaupteten die Nothwendigkeit der Gütergemeinschaft unter den Christen, verwarfen die Erbsünde, und lehrten, Christus sei nur ein Prophet und sonst ein lauterer Mensch, wie jeder andere; denn alle, welche Gottes Willen thun, seien seine Söhne.

Unter allen Städten Oberdeutschlands war keine, nach welcher die Sektirer aller Gegenden zahlreicher hinströmten und leichteren Eingang fanden, als Straßburg. Die Milde der Obrigkeit in kirchlichen Angelegenheiten, die Leichtigkeit, sich da-

---

1577. Reutlingen 1840. S. 297 u. ff. Wenn Heyd in seinem Leben des Herzogs Ulrich von Würtemberg II. S. 315 zweifelt, ob der in Eßlingen erwähnte Wilhelm Röblin (Gayler nennt ihn Reblin S. 298) mit dem aus Wytikon in der Schweiz verwiesenen und nach Waldshut geflüchteten Wiedertäufer desselben Namens ein und dieselbe Person sei, so kann über diese Identität wohl kein Zweifel sein. Denn Reublin war aus Rothenburg; in Waldshut und in der Schweiz konnte er keinen sichern Aufenthaltsort finden; wohin anders sollte er gehen, als nach dem benachbarten Schwaben. Er erwarb sich übrigens unter den dortigen Wiedertäufern solches Ansehen, daß sie ihn schlechtweg den Hirten nannten. Nur ist wohl der von Gayler S. 298 erwähnte zu Rothenburg 1527 hingerichtete Reblin ein anderer; denn jener Wilhelm erscheint 1529 wieder in Straßburg. Vergl. Röhrich a. a. O. I. S. 341. Er wurde gefangen gesetzt, und im folgenden Jahre aus der Stadt gewiesen.

1) Vergl. Pfaff a. a. O. S. 475. Auch diese Täufer standen übrigens mit denen in Mähren in Verbindung.

selbst das Bürgerrecht zu erwerben und die günstige Lage mögen wohl das Meiste dazu beigetragen.[1]) Alle Sektenhäupter, die sich einen Namen gemacht, begegnet man irgend einmal in Straßburg wieder, und es gab Zeiten, wo sich die Sektirer daselbst so gemehrt hatten, daß Bucer seinem Freunde Blaurer schrieb: „Die Sekten haben hier das Wort Gottes in solche Verachtung gebracht, als ob es zerbrochen wäre. Gott helfe seinem kleinen Häuflein! Man schreibt hier oft um Rath andern Kirchen und ist doch keine, die besser Rath bedürfte, als eben die unsre."[2]) Hier fand sich schon im Sommer 1524 der Gefährte von Thomas Münzer, Nikolaus Storch, ein. Er fand Anhänger, und der Magistrat sah sich veranlaßt, ihn gefangen zu setzen und endlich aus der Stadt zu verweisen. Bald darauf zeigten sich im Sommer 1526 neue Spuren sektirerischer Bewegungen. Eine solche erregte ein Schwärmer aus dem Städtchen Benfelden, der sich rühmte, er wolle die Prediger öffentlich zum Widerruf zwingen. Bedeutender noch war die Aufregung, welche vertriebene Waldshuter in Straßburg erregten. Unter ihnen wird besonders einer, Namens Jacob Groß, genannt, der sich darauf beschränkte, das Waffentragen, Eidschwören und Kindertaufen zu verwerfen. Die Sekte gewann, besonders seitdem auch Joh. Denk und Ludwig Hetzer hinzugekommen waren, an Ausdehnung und die Prediger der Stadt, besonders Bucer, suchten durch Anstellung eines Religionsgesprächs dem Ueberhandnehmen derselben zu wehren. Es fand dasselbe im Frühling 1527 Statt, ohne indessen großen Erfolg zu haben. Die Stadt entschloß sich daher, ein Mandat zu erlassen (1527), wonach Niemand einen solchen Wiedertäufer bei sich beherbergen, noch ihm Unterschleif geben soll. Alle diese Maaßregeln halfen wenig. Straßburg blieb nach wie vor ein Sammelpunkt von Sektirern aus ganz Deutschland. Unter den vielen, die hier auftraten, mögen nur folgende erwähnt werden. Außer den oben genannten Denk und Het-

---

1) Vergl. Röhrich a. a. O. I. S. 329.

2) Ebendas. II. S. 95. Der Brief ist vom 4. Jan. 1533.

zer, kam auch der in der Schweiz und Schwaben viel genannte Wilhelm Reublin nach Straßburg. An ihn schloß sich ein Geistesgenosse von Denk und Hetzer an, Namens Jakob Kautz von Bockenhaim, der anfangs mit Eifer das Amt eines evangelischen Predigers in Worms versehen hatte, später aber in den Irrthum des Spiritualismus und der Verachtung des äußern Wortes verfallen war, und deshalb von Worms hatte weichen müssen.[1]) Daß Melch. Hofmann und Schwenkfeldt Straßburg zum Mittelpunkt ihrer Thätigkeit gemacht, ist schon erwähnt. Im Jahre 1530 trat ein gewisser Venturinus als Prophet auf, der sich berufen fühlte, eine Bußermahnung an die Rathsherrn und das Volk von Straßburg ergehen zu lassen. Bedeutender noch war das Auftreten eines der Häupter der Wiedertäufer aus Rothenburg, mit Namen Pilgram Marbeck. Bei der heftigsten Opposition gegen die Kindertaufe, die er eine Seelenmörderei und ein molochitisch Opfer nannte, drang er in donatistischer Weise auf die Heiligkeit der Kirche, und daß die Prediger nicht unter dem Schirm der Obrigkeit, sondern frei Christum verkündigen sollten. Noch gefährlicher war die Schwärmerei eines Kürschners aus Windsheim, Namens Claus Frei, der schon früher durch Zürcher Wiedertäufer gewonnen, nach Nürnberg gekommen war, und sich dort mit einer vornehmen Wittwe verheitathet hatte, ohne von seiner frühern Frau getrennt zu sein. Er kam nach Straßburg, wurde aber daselbst von seinen eigenen Glaubensgenossen wegen seiner Doppelehe angeklagt und als Ehebrecher 1534 hingerichtet.[2]) Die Sektirer gewannen in Straßburg eine solche Bedeutung, daß ein

---

1) Vergl. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß. I. S. 338 u. ff. Er stellte auch den Satz auf, „daß Christus uns nur dann erlöse, wenn wir stehen in seinen Fußstapfen; wer anders von ihm halte, mache ihn zu einem Abgott.“ — Er besaß übrigens gelehrte Kenntnisse; denn er leistete Hülfe bei der Uebersetzung der Propheten, die Denk und Hetzer zu Worms 1527 herausgaben. Vergl. Zeltner Sendschreiben von der alten und höchst raren teutschen Wormser Bibel. Altdorf. 1734. S. 23.

2) Vergl. Röhrich II. S. 103.

eigner bleibender Ausschuß des Raths erwählt wurde, welcher ausschließlich sich mit den Angelegenheiten der Wiedertäufer zu befassen hatte; man nannte diese Rathsherrn die Täuferherrn.[1])

Auch in andern Städten Schwabens begegnen wir den Wiedertäufern und anderen Sekten. In Nördlingen erscheinen sie zuerst im Jahre 1528.[2]) In Memmingen werden sie zuerst im Jahre 1528, dann wieder 1531 und 32 erwähnt. Im Jahre 1550 kam dahin ein gewisser Claudius aus der Schweiz. Dieser bestritt die Dreieinigkeit und gab sich für einen Gott begeisterten Propheten aus, der alle Träume auslegen und zukünftige Dinge vorhersagen könne.[3])

Auch in Norddeutschland erscheinen die Wiedertäufer schon im Jahre 1528. In Braunschweig, woselbst um diese Zeit ein sehr zerrütteter kirchlicher Zustand Statt fand, werden sie um

1) Vergl. Röhrich II. S. 103. Es werden daselbst noch verschiedene andre Namen von Sektirern angeführt, von denen nur einer (vom J. 1556), Martin Steinbach (III. S. 139) erwähnt sein mag. Er gab sich für den von Gott verheißenen Propheten Elias aus und versprach seinen Anhängern ein wunderbares Licht, das ihr Inneres erhellen sollte; man nannte seine Anhänger Lichtseher.

2) Vergl. Daniel Eberh. Dolp, Gründlicher Bericht von dem alten Zustand und erfolgter Reformation der Kirchen, Klöster und Schulen in der h. Reichs Stadt Nördlingen und ihrem angehörigen Gebiet. Nördlingen 1738. S. 55.

3) Er wird bald ein Franzose genannt, bald ein Savoyer (Allobrox). Schon in Bern hatte er mit Berchthold Haller eine Disputation. Vergl. den Brief desselben an Heinrich Bullinger vom Mai 1534. S. Fuesslin, Epistolae ab ecclesiae Helveticae reformatoribus, vel ad eos scriptae, Tiguri. 1742. p. 139. Bullinger schrieb gegen ihn ein Tractat, unter dem Titel: Utriusque in Christo naturae, tam divinae quam humanae, contra varias haereses, pro confessione Christi catholica assertio orthodoxa. Vergl. J. Georg Schelhorn, kurze Reformationshistorie der Kaiserl. freien Reichsstadt Memmingen 1730. S. 265. Bock, historia antitrinitariorum Regiomonti et Lipsiae 1784. II. p. 298. Trechsel a. a. O. I. S. 56. Er kam auch nach Wittenberg, leistete in Lausanne 1537 einen Widerruf, verfiel indessen später wieder auf seine frühere Meinungen.

diese Zeit bemerkt.[1]) Auch in Bremen kommen sie um dieselbe Zeit vor;[2]) wie auch in Friesland.[3]) Ja selbst nach England zogen Sendlinge baptistischer Gemeinden, und fanden auch daselbst Anhänger.[4])

Viertes Kapitel.

Schilderung der Schweizerischen Täufer. Spekulative Anklänge. Der Anabaptismus in den Niederlanden. Melchior Hofmann. Die Katastrophe von Münster. Die Wiedertäufer in Mähren. Menno Simon und die Mennoniten. Der protestantische Staat und die Sekten.

Bei der großen Ausbreitung, welche die Sekte in kurzer Zeit an den verschiedensten Punkten fand, konnte von einer gemeinschaftlichen Lehre und übereinstimmenden Verfassung nicht die Rede sein. Es war die aus einem allerdings im Wesentlichen gleichen Principe hervorgegangene religiöse Erweckung, die im Uebermaaß des subjektiven Dranges nach äußerer Bethätigung zu den verschiedensten Formen griff, um den innern Trieb auch äußerlich kund werden zu lassen. Auf den ersten Anblick erscheinen diese Formen als völlig willkürlich gewählt; indessen lassen sich doch einige Hauptgrundzüge hervorheben, welche als zerstreute Elemente des mystischen Lebensprozesses erscheinen. Zwei Seiten sind an dem Baptismns der Reformationszeit zu unterscheiden: eine negative und eine positive. Die erstere besteht in dem antikatholischen Eifer, von dem alle Wiedertäufer mehr oder minder erfüllt sind. Die katholische Kirche, das Pabstthum, die römische

1) Vergl. Rehtmaier, der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie. Braunschweig 1710. III. S. 78.

2) Vergl. Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland. Hannover 1828. II. S. 100.

3) Vergl. ebendas. S. 111.

4) Vergl. E. M. P. (Plarr) 'Επίδειγμα sive specimem historiae Anabaptisticae. Anno 1701. p. 194.

Hierarchie sind ihnen der immer erneuete Anstoß, der sie aus der Welt der Aeußerlichkeit in das Gebiet der innern religiösen Erweckung hineintreibt. Auszugehn aus dem Babylon der römischen Kirche, sich loszusagen von allem Zusammenhange mit dem Antichristus, der im Papste eine sichtbare Gestalt gewonnen hat, das war die erste Forderung, welche die Wiedertäufer stellten und in deren rücksichtsloser Geltendmachung sie vornehmlich den Grund zur Trennung von der Reformation fanden. Man erkennt in dieser negativen Seite leicht das der ethischen Mystik wesentlich inhärirende Moment der Ascese wieder, nur ist es schon durch die Beziehung auf das Ganze der Kirche in eine verkehrte Stellung zu der Aufgabe gesetzt, welche der Mystik gesteckt ist. Das, was eine Reinigung des Einzelnen bezweckt, ist hier auf das Ganze übertragen, während doch die Aufgabe nur mit den Mitteln individueller Begeisterung durchgeführt werden sollte. So ist hier schon eine Verirrung angebahnt, welche auf die weitere Entwickelung nothwendig trübend einwirken mußte. Das zweite positive Moment geht auf Herstellung einer reinen heiligen Kirche aus, deren Glieder alle vom Geiste Gottes erweckt und beseelt sein sollen. Was nun die Kennzeichen betrifft, durch welche sich das positive Moment oder die Heiligkeit des neuen Lebens dokumentiren sollte, so stimmten zwar Alle darin überein, daß die Taufe der Erwachsenen das wesentliche Mittel sei, um den Eintritt in das neue Reich zu bezeugen. Aber diese Taufe war nicht hinreichend, um die Continuität eines ganzen Lebens dadurch zu bestimmen; daher mußten noch andere Kennzeichen hinzutreten, um den Charakter des neuen Lebens in seiner ganzen Vollständigkeit darzustellen. In diesen charakteristischen Kennzeichen der Täufergemeinschaft zeigt sich hauptsächlich die erwähnte Zersplitterung der ganzen Erscheinung. Im Allgemeinen lassen sich hier zwei Grundrichtungen unterscheiden: bei der einen überwiegt das negativ-ascetische Moment, der Ernst der Weltabsagung, bei der andern überwiegt das positive Moment, welches in einer Nachbildung des apostolischen Christenthums seine höchste Befriedigung findet. Ein tiefer Zug zum

Urchristenthum hin geht durch den ganzen Baptismus der Reformationszeit hindurch, und sichert ihm seine Stelle als eine, wenn auch krankhafte Erscheinung des religiös-christlichen Lebens.

Bullinger unterscheidet im Allgemeinen dreizehn verschiedene Sekten von Wiedertäufern.[1]) Wenn man indessen diejenigen, welche theils nur durch einzelne Partheihäupter zusammengehalten sind, theils diejenigen, welche nur in entfernterer Beziehung zu dem Baptismus stehen, wie die Libertiner und die Anhänger von Servet, und endlich solche, welche die von andern ausgesprochenen Prinzipien nur weiter entwickelt haben, nicht in Betracht zieht, so reduzirt sich jene Zahl von dreizehn auf vier oder fünf. Zwei von diesen gehören zur negativen Richtung, zwei andere zu der positiven und eine fünfte ist als Complexus verschiedener Richtungen unter dem Namen der gemeinen Täufer bekannt geworden und darf als der Keim der spätern Mennoniten angesehen werden. Zu jener ersten Klasse gehören die abgeschiedenen geistlichen Täufer. „Diese wollen nichts Gemeines noch Gleiches haben mit der Welt. Deshalb machen sie (gleich als ein neuer Mönchsorden) Regeln von Kleidern, woraus, welcher Form und Gestalt, und wie lang, weit und groß sie sein sollen. Hiermit verwerfen sie alle köstliche Kleidung und Zierde; nennen alle die Heiden, die sich dieser weltlichen Dinge gebrauchen. Sie geben auch Regeln von Essen, Trinken, Schlafen oder Ruhen, Stehen und Gehen. Wo sie dann Jemanden sehen lachen oder fröhlich sein, schreien sie aus dem Evangelio: Wehe euch, die ihr jetzt lacht, denn ihr werdet bald weinen und heulen. Da seufzen sie tief und sind traurig und nun gar trümpig. Also scheuen sie alle Hochzeiten, Zusammenkünfte, Freudenmahle, Gesang und Saitenspiel. Dazu verwerfen sie Bündnisse und daß man Gewehr oder Waffen an etlichen Orten trägt."[2]) In dieselbe Reihe gehören auch die sogenannten stillschweigenden Brüder. „Sie hielten steif,

---

1) Vergl. Bullinger, der Wiedertäufer Ursprung u. s. w. Buch 1. u. 2.
2) Bullinger, a. a. O. S. 22.

es bedürfte keines Predigens mehr. Denn die Thür sei geschlossen, und sei jetzt die arge Zeit, von der Paulus sage, daß man in ihr schweigen soll. Es sei auch die Welt nicht werth, daß sie höre das heilige göttliche Wort und das wahrhafte Evangelium Christi. So man sie etwas fraget, auch von der Religion wegen, schweigen sie still und geben keinen Bescheid." [1]) Ferner gehören dahin, die betenden gottgelassenen Täufer, „welche schier nichts anders thaten, denn beten. Denn sie hielten es dafür, daß sie Gott angenehm wären, von ihres Werks, d. i. von des Gebets wegen. Sie vermeinten allem Bösen mit dem Gebet zu entrinnen, lehrten deshalb allem Bösen mit und durch das Gebet widerstehen, ja, nahmen auch hin und weg die Mittel, damit die Ihren an Gott, als sie redeten, gelassen stehn blieben. Und von diesem Gottgelassenstehen tandten sie viel, daß sie selbst zuletzt nicht wohl wissen, was sie gesagt haben, oder woran sie sind, und was das Gottgelassenstehen sei." [2]) Zu der zweiten Klasse sind zu rechnen die apostolischen Täufer; diese zeichneten sich durch einen besondern Missionstrieb aus, der aber fast ausschließlich auf die Predigt der Buße sich beschränkte. Dabei glaubten sie durch buchstäbliche Erfüllung einzelner Stellen der h. Schrift ihren Namen zu bewähren. Bullinger schildert sie so: „Sie sahen auf den bloßen Buchstaben der Schrift. Darum zogen sie in den Landen herum, ohne Stab, Schuhe, Tasche und Geld, rühmten hoch ihren himmlischen Beruf zum Predigtamt. Und dieweil der Herr gesagt hat: was euch in das Ohr geraunt ist, das kündet aus auf den Dächern, stiegen sie auf die Dächer und predigten von den Dächern herab. Sie wuschen auch einander die Füße, sagten, mit den Kindern müsse man zu Kindern werden, und stellten sich deshalb kindlich; das ist närrisch genug. Item, dieweil der Herr sagt: welcher nicht verläßt Haus und Heim und was er habe, der möge nicht sein Jünger sein, so verließen sie Weib und Kind, Haus und Gewerbe, strichen

1) Ebendas. S. 30.
2) Vergl. ebendas. S. 31, b.

im Lande herum, lagen auf den Brüdern und fraßen sie aus. Welche sie dann auch selbst als beschwerliche Bygenthrän (Drohnen) verbannten. So trieben sie ernstlich die Lehre, daß Niemand nichts Eigenes haben möge, und solle alle Hab' und Gut gemein seyn, denn Keiner möge ein Christ und reich sein. Und hier haben sie in der Gemeinsame nicht gleiche Meinungen gehabt. Denn Etliche waren neue Barfüßer, d. i. den Franziskaner Mönchen gleich, welche es für Sünde hielten mit Geld umgehen oder Eigenes haben. Die Anderen achteten es nicht für Sünde, doch daß, der eigen Gut hat, ihm selbst allein selbiges nicht behalte, sondern es austheile, und Niemand der Brüder, sofern es gelangen mag, Mangel haben lasse."[1]) Ferner gehört dazu die Sekte: „Der staunigen und verzuckten Brüder, welche sonst auch genannt werden, enthusiastae und extatici; deren war im Anfang der Täuferei nicht wenig. Sie rühmten sich hoch des Geistes, der so kräftig in ihnen wirkte, daß sie von ihnen selbst kämen, verzuckt würden, und fürtreffliche himmlische Oeffnungen und Geheimnisse sehen. Wenn dann die Zeit der Wirkung des Geistes vorhanden war, entsetzten sie sich in ihrem Angesicht, nahmen an sich schützliche Gebärden, fielen darnieder zu der Erde, gleichsam sie wäre das böse Wehe angegangen, streckten sich auf die Erde, lagen da den Todten gleich, und das eine gute Zeit lang; etwa erzitterte ihr ganzer Leib, schützlich, etwa lagen sie geraget, wie die Blöcker. Wenn sie dann erwachten von ihrem verzuckten Schlaf und Traum, hoben sie an zu erzählen wunderbare Gesichte, was ihnen der Geist hätte geoffenbart, und was sie gesehen hätten in jener Welt. Da waren sie denn berichtet, daß der Wiedertauf gerecht und aus Gott, der Kindertauf aber aus dem Teufel und Unrecht war. Der hatte den Zwingli in der Hölle gesehen; der Andere hatte gehört, wie alle, die von Gott verstoßen wären, die den Wiedertauf widerfechten. Ihrer aller gemeine Rede war: Es ist des Vaters Wille, der Vater hat's geheißen oder geredet, u. s. w.;

---

1) Vergl. ebendas. S. 19

die gemeine Eröffnung aber ihrer Aller oder mehrentheils, war die: daß der Tag des Herrn vorhanden wäre. Etliche waren so frevelhaft, daß sie frei, Zeit und Tag bestimmten, wenn der Tag des Herrn käme. Sie liefen dann den tauben Leuten gleich herum, und schrieen auf den Gassen: der Tag des Herrn! der Tag des Herrn! Wir verkündigen euch den Tag des Herrn." [1])

Wenn in den bisher genannten Richtungen nur einzelne Seiten des baptistischen Prinzips zur Ausbildung gelangt waren, so gab es daneben doch noch einen Stamm separatistischer Gemeinden, welche frei von diesen Einseitigkeiten, sich auf strenge Absonderung von der katholischen und evangelischen Kirche und auf die Geltendmachung einiger biblisch begründeten Forderungen beschränkte. Diese nennt Bullinger die gemeinen Täufer, wiewohl man nicht annehmen kann, daß sie sich diesen Namen selbst gegeben, da derselbe sonst nicht vorkommt. Sie waren ohne Zweifel auch nicht eine von den übrigen streng abgeschlossene Gemeinschaft, sondern bildeten unter verschiedenen Gemeinden den Kern der gemäßigten und ernst gesinnten Partei. Wir haben von denselben eine interessante Darlegung ihrer Grundsätze, die uns Bullinger unter dem Titel: „Verantwortung Etlicher, die man Täufer nennt, auf die Frage, warum sie nicht zur Kirche gehen," erhalten hat. [2]) Hierin werden zwar nur die Gründe der Absonderung von der protestantischen Kirche angegeben, aber man erkennt daraus auch die der ganzen Richtung zum Grunde liegende Tendenz. Sie machen folgende Gründe geltend: 1) daß im Gottesdienst der Evangelischen nicht volle Lehrfreiheit herrsche, wie zur Zeit der Apostel (also Verwerfung des geistlichen Standes als eines an bestimmte Personen gebundenen Amtes), — 2) und 3) daß der Kirche Freiheit durch

---

1) Vergl. ebendas. S. 33.

2) Vergl. ebendas. S. 237. Bullinger bemerkt, daß die Täufer dieß Büchlein als ihren Schatz und Kleinod betrachten. Wahrscheinlich verdankt es seine Entstehung einem der in der Schweiz mit ihnen gehaltenen Religionsgespräche.

Botmäßigkeit unter die weltliche Obrigkeit aufgehoben sei, an die Stelle christlicher Freiheit sei mosaische Gesetzlichkeit getreten; — 4) daß die evangelischen Prediger sich fleischlicher Waffen bedienen, auch gegen die Täufer statt christlicher Liebe, Zorn, Haß, Lästern und Feindschaft beweisen; 5) daß die evangelischen Kirchen „den christlichen, geistlichen Bann, den apostolischen Binde- und Löseschlüssel nicht haben noch gebrauchen," dagegen sich durch die weltliche Gewalt beschützen lassen; 6) eben aus diesem Grunde fehle ihnen auch das wahre Abendmahl des Herrn, welches allein „den von der Welt abgesonderten Jüngern Christi befohlen ist;" 7) ihre Taufe und ihr Predigtamt ist nicht apostolisch, indem sie die rechte Ordnung umkehren und zuerst taufen und dann predigen, gegen die Weise der Apostel; 8) sie sind Feinde des Kreuzes Christi, indem sie statt Verläugnung der Welt, Friede mit der Welt predigen und denen, die es mit dem Christenthum ernst nehmen, wie die Täufer, feindlich entgegentreten; 9) ihre Erkenntniß des Christenthums ist fleischlich, ihr Leben nicht den Geboten Gottes gemäß, ihre Sendung nicht aus Gott u. s. w. Nimmt man zu diesen Grundsätzen noch die Verwerfung der Obrigkeit, des Eidschwörens und des Kriegsdienstes, so hat man sämmtliche Grundsätze, welche sich in dieser Sekte festgesetzt hatten.

Außer den erwähnten Richtungen führt Bullinger noch eine andere Sekte an, welche von den vorigen große Verschiedenheit darbietet, und daher von diesen auch verbannt und verworfen wurde. Er nennt sie die freien Brüder, welche die Freiheit des Christen vom Gesetz in fleischlicher Weise mißbrauchen. Sie wollten weder Zins noch Zehnten geben, noch sonst Abgaben an die Obrigkeit, sie lehrten Gemeinschaft der Güter, namentlich auch der Weiber, ferner, daß nach empfangener Wiedertaufe Niemand mehr sündigen könne; manche von dieser Richtung sahen alle äußern Darstellungen der Religion als gleichgültig und überflüssig an, die man nach Umständen thun oder lassen könne, je nachdem es äußern Vortheil bringt. „Denn so der Gläubige den Geist und das habe, das mit dem äußern

Zeichen bezeuget und angebildet wird, mögen ihm die äußern Zeichen nichts mehr geben, denn er vorher habe, und bedürfe also der Sakramente nicht. Sie hielten auch, es wäre frei, den Glauben bekennen oder nicht bekennen, je nach Gelegenheit der Sachen. Und so einer die Wahrheit im Herzen habe, sei es genug vor Gott, ob er gleichwohl äußerlich vor Menschen das Widerspiel thue. Denn der Mensch solle und müsse sich nicht in Marter und Todesnoth begeben von des Glaubens wegen. Dieweil Gott nicht größer werde durch unser Leiden, noch unsers Todes begehre, oder wolle, daß wir Weib und Kind verlassen."[1])

In dieser Richtung zeigt sich offenbar ein anderer Geist, als der, der in den übrigen lebte. Man darf wohl annehmen, daß hierauf Einflüsse einer spekulativ-pantheistischen Tendenz eingewirkt haben. Sie zeigen sich am entschiedensten hervortretend in zwei Männern, welche hauptsächlich in der Schweiz ihre Wirksamkeit gefunden haben, nämlich Ludwig Hetzer und Joh. Denk.[2]) Während in Ersterem ein unruhiger, unstäter Geist herrschte, verbunden mit Zügellosigkeit des Lebens, zeichnete sich der Letztere durch eine wirklich spekulative Richtung aus. Er verband mit der dem Baptismus eigenen dualistischen Grundrichtung eine pantheistische Tendenz, wodurch er zu antitrinitarischen Irrlehren verführt wurde.[3])

Während in der Schweiz der Baptismus sich in den ver-

---

1) Vergl. Bullinger a. a. O. S. 41, b.

2) Vergl. über Beide Trechsel a. a. O. S. 13 u. ff.

3) Man erkennt diese Richtung, wiewohl nicht vollständig, aus seiner Schrift: „Ordnung Gottes und der Creaturen Werk," aus welcher Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie I. S. 1303) einen Auszug gegeben hat. Taulersche Ideen scheinen auch bei ihm von Einfluß gewesen zu sein. Es wird ihm noch die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge zugeschrieben, die Verdammung derselben im 17. Artikel der Augsburgischen Konfession bezieht sich wahrscheinlich auf Denk. — Uebrigens haben sowohl Hetzer, der am 4. Februar 1529 in Constanz hingerichtet wurde, als auch Denk, der 1528 zu Basel an der Pest starb, vor ihrem Tode ihre Irrthümer widerrufen. Vergl. Museum Helveticum Part. XXI. Tigur. 1751. Trechsel a. a. O. S. 23.

auch durch die inzwischen eingetretene Zerstörung des wiedertäuferischen Reiches in Münster sich nicht enttäuschen ließ,[1]) blieben seine Anhänger in den schwärmerischen Erwartungen befangen, die er erregt hatte, und namentlich in der von ihm gestifteten Gemeinde in den Niederlanden folgten sich Propheten auf Propheten, welche das neue tausendjährige Reich verkündigten und ins Werk zu richten suchten.

Einer dieser Propheten, Jan Matthiesen, hatte die durch die heftigsten Verfolgungen zerstreute Gemeinde in Ostfriesland von Neuem zu sammeln gewußt, und ward bald das Haupt derselben. Er gab sich für den zweiten, in der Offenbarung Johannis verheißenen Zeugen aus, für den wiedergekehrten Henoch, und fing sogleich seine Herrschaft damit an, daß er die von Hofmann auf zwei Jahr untersagte Wiedertaufe von Neuem betrieb, und zwölf Apostel nach Holland und Westphalen aussandte, um das neue Reich zu begründen. Obwohl Einige der Hofmannianer ihrem frühern Lehrer treu blieben, so wurde doch ihr Widerspruch durch die günstige Aufnahme, die zwei dieser Apostel in Münster fanden, bald beseitigt. Die Augen der fanatischen Schwärmer wendeten sich nun von Hofmann, dem gefangenen Propheten, und von Straßburg ab, und sahen jetzt verblendet von dem Glück, das sie unerwarteter Weise in Münster fanden, dort das neue Jerusalem. Verschiedene Umstände, zu denen besonders gehört, daß einer der einflußreichsten evangelischen Prediger in Münster, Bernhard Rothmann, zur Partei der Wiedertäufer übertrat, vereinigten sich hier, um den Schwärmern einen Erfolg zu verschaffen, der ihre kühnsten Erwartungen übertroffen haben muß. Von allen Seiten strömten zahlreiche Schaaren von Wiedertäufern nach Münster, und brachten diese Stadt in kurzer Zeit ganz in ihre Gewalt. Fanatismus und Wollust vereinigten sich, um hier Scenen herbeizuführen,

1) Nur erst kurz vor seinem Tode, der nach Röhrich (II. S. 110) in das Jahr 1543 fällt, hat er besonders durch die wahrhaft seelsorgerischen Bemühungen Bucers bewogen, alle seine Irrthümer widerrufen.

welche die neuere Geschichte nicht wieder erlebt hat. Aber dem schnellen Siege folgte auch bald ein blutiges Strafgericht. Münster ward seiner rechtmäßigen Obrigkeit zurückgegeben, die Frevler grausam bestraft, und über die Wiedertäufer in allen Landen die furchtbarste Verfolgung verhängt. Wohin sie nun kamen, folgte ihnen das Brandmahl der Münsterschen Greuel; man sah sie als Mitgenossen und Theilnehmer an den Freveln an, die dort verübt waren, und sie mußten bis in späte Generationen die Strafen dafür büßen. Eben darum aber wurde diese Katastrophe von Münster ein Reinigungsfeuer, welches sie selbst von manchen Gebrechen, die ihnen ursprünglich anhafteten, läuterte.

Als die durch jenes blutige Gericht gereinigte Sekte der Wiedertäufer sind die Mennoniten anzusehen. Aber sie haben mit der Freiheit von wildem Fanatismus zugleich die Tiefe, Innigkeit und Energie eingebüßt, welche der ursprünglichen baptistischen Bewegung, troz aller ihrer Verirrungen beiwohnte. Statt sich durch eine kräftige Hinwendung zu dem frischen Quell des Urchristenthums zu erneuern, und besonders den bisher freilich nur dunkel geahnten Gegensatz von Sünde und Gnade zum Mittelpunkt christlicher Erkenntniß und christlichen Lebens zu machen, ließen sie den Seegen, den die Niederlage ihrer Partei in Münster ihnen hätte geben können, ungenutzt verloren gehen. Sie erbten daraus nichts anders, als eine ängstliche, peinliche Scheu vor jeder Berührung mit denjenigen Elementen, die ihnen früher zum Verderben gereicht waren. So verwendeten sie alle ihre Kraft auf Verschärfung der Kirchenzucht. Grade das, was ihnen ein Mittel hätte sein können, sich unter einander fest zu verbinden, diente nur dazu, ihre Gemeinschaft immer mehr zu zersplittern. Es zeigt sich hierin eine ähnliche Erscheinung, wie wir sie bei manchen Asceten in der alten Kirche finden; sie suchen durch fortgesetzte Selbstpeinigung die sündlichen Regungen bis in ihre letzten Wurzeln zu zerstören. Aber so wie der leibliche Organismus bei dem Mangel aller äußern Bethätigungen seiner Spannkraft und Leidensfähigkeit allmählig beraubt wird, so leidet auch das innere Leben unter den steten Bußübungen,

es wird immer ärmer und dürftiger und muß zuletzt in diesem Prozeß der gesteigerten Selbstabtödtung zu Grunde gehen. Was hier der Einzelne an sich selbst verrichtet, das suchten die Mennoniten an der Gemeinde im Ganzen zu vollziehen. Von dem Bann, um äußerer Aergernisse willen, ging man weiter zu dem „um unbedachtsamer und heimlicher Fehler und Vergreifungen, ingleichen um allerlei Mißverständnisse und ungleichen Meinungen von unterschiedlichen und schlechten Punkten." [1]) Und der Bann selbst wurde immer mehr geschärft; aus der Ausstoßung von der Gemeinde wurde eine Trennung in allen Lebensverhältnissen, besonders der Ehegatten unter einander. Wenn sich neben diesem Rigorismus der Kirchenzucht auch wieder das Bestreben nach brüderlicher Vereinigung der getrennten Gemeinden zeigt, so war dieß weniger die Folge einer wirklichen innern Neubelebung, sondern mehr die der Ungunst äußerer Verhältnisse, die eine völlige Auflösung der Sekte bei fortgesetzter Zersplitterung herbeiführen mußten. Nichtsdestoweniger erhielt sich unter den Mennoniten ein Stamm ernster, in lebendiger Aneignung und Nachbildung des apostolischen Christenthums begriffener Christen, welche ohne Anspruch zu machen, die allein auserwählte Schaar der Gläubigen zu sein, sich damit begnügte, in stiller Zurückgezogenheit den praktischen Forderungen des Christenthums nachzuleben. In diesen war zwar bei dem Mangel objektiv bestimmter Lehre der Uebergang in antitrinitarische und socianische Irrwege leicht möglich, und ist auch besonders im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts vielfach vorgekommen; aber der gesunde Kern der Gemeinden hat diese Verirrungen damals wenigstens zu überwinden gewußt. So wie aber der frische Trieb religiöser Begeisterung, der die Anfänge des Baptismus hervorgerufen hat, nach und nach verloren ging, so mußte sich auch der Eifer vermindern und allmählig völlig ersterben, welcher früher eine so lebhafte Missionsthätigkeit hervorgerufen hatte. Hiermit hängt

1) Worte Carl von Gent's, der aus eigner Erfahrung davon spricht, in Jehring, Historie der Taufgesinnten S. 118.

zusammen, daß das Verständniß für manche Lehren, welche in dem Anfang der religiösen Erweckung aufgetaucht waren, den Mennoniten völlig verloren gegangen ist, während sie dieselben doch als traditionelles Erbstück mit Hartnäckigkeit festhielten und zum Gegenstand wiederholter Besprechung machten. Dahin gehört vor Allem die Hoffmannsche Lehre von der himmlischen Abkunft des Fleisches Christi, welche lange Zeit hindurch ein stehendes Dogma der Mennoniten wurde. Wir haben gesehen, wie diese Lehre ein natürliches Erzeugniß mystischer Grundrichtung ist, es spricht sich darin der der Mystik eigenthümliche Doketismus aus. Bei den Mennoniten ist dagegen diese Frage aus einer religiösen eine physiologische geworden. Man stritt über den verschiedenen Antheil, den Frau und Mann an der Erzeugung des Menschen haben, und ob Christus ein Saame Davids genannt werden könne, wenn er sein Fleisch von der Jungfrau Maria erhalten.[1] Daß Menno Simon nicht im Stande war, die Bedeutung solcher Fragen zu verstehen, zeigt auch sein Schwanken in dieser Beziehung.

Nur ein Mann ragt aus der Menge verschiedener Parteihäupter als ein wirklich bedeutender und produktiver Geist hervor. Dieß ist David Joris aus Delfft in Holland.[2] Die Schicksale, welche dieser eigenthümliche Schwärmer erfahren hat, sind eben so merkwürdig, wie die Lehren, die er vorbrachte. In ihm scheint auf der einen Seite eine wirkliche mystische Erfahrung gewesen zu sein, welche sich besonders in ekstatischen Zuständen kund that, auf der andern Seite dagegen lebte in ihm ein eigenthümliches

---

1) Man sieht dieß besonders aus dem Streit, den Menno Simon mit Mart. Micronius und Joh. a Lasco in Ostfriesland hatte. Vergl. Ottii, Annales anabaptistici p. 122 und Fuesslin, epp. Helvet. p. 381 und 404.

1) Eine vollständige Darstellung des Lebens und der Lehren dieses interessanten und bedeutenden Mannes kann hier nicht gegeben werden. Wir verweisen auch hier auf Trechsel a. a. O. I. S. 37. Doch muß damit noch dasjenige verglichen werden, was Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie I. S. 876 und 1313—1500 u. s. w. theils zur Aufklärung, theils zur Entschuldigung der Angriffe, die ihm gemacht worden sind, anführt.

Gemisch von Sinnlichkeit und geistigem Selbstgefühl, so daß seine ganze Erscheinung noch immer als ein psychologisches Räthsel betrachtet werden muß.[1])

Eine eigenthümliche Formation, in welche sich die anabaptistischen Regungen verlaufen haben, bilden die sogenannten Hutterianer. Ihren Namen haben sie von einem Wiedertäufer, Namens Jacob Hutter, der als Schüler des Nikolaus Storch zuerst in Schlesien und dann in Baiern herumgezogen sein soll, und als er aus Schlesien vertrieben, auch in Baiern keinen Aufenthalt fand, nach Mähren gekommen ist (1530), woselbst sich schon früher Hubmaier[2]) und schweizerische Anabaptisten auf den Gütern einiger Adligen Schutz und Unterstützung verschafft hatten. Die günstige Lage, in welcher sich dort die Wiedertäufer fanden, lockte von allen Seiten Anhänger dahin. Aus der Schweiz, Tyrol, Baiern und Oesterreich, woselbst die Wiedertäufer aufs grausamste verfolgt wurden, strömten sie in Schaaren nach Mähren. So entstanden dort binnen kurzer Zeit zahlreiche Täufergemeinden, welche Hutter in eine strenge, geordnete Verfassung zu bringen wußte. Nachdem sie anfangs von dem Landeshauptmann in Mähren eine Zeitlang geduldet waren, erfuhren sie bald besonders von dem eifrig katholischen König Ferdinand vielfache Bedrückungen; ihrer großen Anzahl wegen begnügte man sich indeß damit, sie auszuweisen.[3]) Doch

1) In seiner Geschichte ist noch manches dunkel; denn die Enthüllungen, welche sein Schwiegersohn Nikolaus Blesdik von seinem frühern und spätern Leben gegeben hat, sind offenbar durch persönliche Beziehungen getrübt, und können keinesweges für unverfälschte geschichtliche Zeugnisse angesehen werden. Daß er sich, wie dieser behauptet, für den zweiten Christus ausgegeben habe, hat er beständig bestritten, und möchte wohl, wenn es überhaupt wahr ist, nur auf einem Mißverständnisse seiner Anhänger beruhen.

2) Daß schon, als dieser nach Mähren kam, dort sich Wiedertäufer vorfanden, lehrt theils die Dedikation seiner Schrift gegen Zwingli an Mährische Grafen, theils der Druckort Nicolspurg, einer Stadt in Mähren. — Ueber die Lebensumstände von Hutter besitzen wir fast nichts als die unzuverlässigen Nachrichten des katholischen Meshovius.

3) Sie mußten zwar wirklich nach Ungarn 1547 auswandern, indessen der König Ferdinand ließ sich bewegen, ohne Zweifel aus Rücksicht für den

fanden sie an dem mächtigen Adel Mährens meistens kräftigen Schutz. Indessen entstand aus Anlaß dieser Verfolgung eine Spaltung unter ihnen, indem die Einen, die Gabrielisten, von Gabriel Scherding, die Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit in allen die Religion nicht angehenden Stücken verlangten, während die Andern, die Hutterianer, die Widersetzlichkeit gegen sie in gewissen Fällen predigten. Neben dieser innern Zwistigkeit, welche bis zu gegenseitigem Bann ausartete, erneueten sich gegen sie noch die Verfolgungen von Seiten der katholischen Kirche und Obrigkeit. Die Folge war, daß sie abermals Mähren verlassen mußten, und sich nun in die benachbarten Länder zerstreueten. Die Gabrielisten gingen mit ihrem Anführer nach Schlesien und Polen, die Hutterianer nach Kärnthen und Tirol. Hutter selbst, der im letztern Lande bemüht war, die Ueberbleibsel seiner Gemeinden zu sammeln, ward zu Klausen in Tirol ergriffen, nach Insbruck gebracht und daselbst lebendig verbrannt.[1]) Trotz jener strengen Maaßregeln waren indessen immer einige Reste von Wiedertäufern in Mähren zurückgeblieben und diese, verstärkt durch vertriebene Glaubensgenossen aus Baiern und der Schweiz und beschützt von dem Adel, der die Ausführung der gegebenen Gesetze gegen sie hintertrieb, mehrten sich nach und nach. So gelangten sie hier zu einer festen, organisch verbundenen Ordnung, die beinah einen abgesonderten theokratischen Staat ausmachte. Die ganze Erscheinung erinnert an ähnliche Einrichtungen, die später bei einigen Sektengemeinschaften in Nordamerika zum Vorschein gekommen sind. Es war unter ihnen eine strenge Lebensordnung, die sich auch auf die bürgerlichen Verhältnisse erstreckte, eingerichtet. Neben einer gemeinsamen Erziehung der Kinder hatten sie in gewissem Grade Gütergemeinschaft bei sich eingeführt, und dieß, verbunden mit Fleiß, Spar

---

Adel, ihnen die Rückkehr nach Mähren unter gewissen Beschränkungen zu gestatten. Sie hatten sich durch fleißigen Anbau des Landes fast unentbehrlich gemacht. Vergl. Ottii Annales p. 112. J. A. Starke, Geschichte der Taufe und Taufgesinnten. Leipzig 1789. S. 286.

1) Vergl. Ottii a. a. O. p. 113 und Starke S. 290.

samkeit und Mäßigkeit ward der Grund, daß sie zu Wohlhabenheit. ja selbst zu Reichthümern gelangten, die natürlich den Neid der Katholiken erweckten. Wir haben eine interessante Schilderung ihres Zustandes vom Anfang des 17. Jahrhunderts durch einen katholischen Pfarrer, Fischer, zu Veldsperg. Er weiß zwar in seinem katholischen Eifer nur nachtheiliges von ihnen zu sagen, aber man sieht eben daraus, wie weit sie sich verbreitet und wie machtlos die katholische Kirche sich dieser festgeschlossenen Schaar von Sektirern gegenüber fühlte.[1]) Die ganze Sekte hatte ihre Einheit in einem Oberhaupt, dem fast königliches Ansehen geschenkt ward; jede Gemeinde stand wiederum unter gewissen Oberen, welche die strengste Aufsicht über die Erziehung der Kinder, Eingehung der Ehen, Besorgung des Ackerbaues, Einrichtung von Herbergen für die reisenden Brüder hatten.[2]) Wie groß die Ausbreitung derselben damals gewesen,

---

1) Es geschieht dieß in der Schrift: „Vier und funfzig erhebliche Ursachen, warum die Wiedertäufer nicht sein im Lande zu leiden. Gestellt durch Christophorum Andream Fischer, Pfarrhern zu Veldsperg. Exodi 22. Die Zauberer sollst du nicht lassen leben. Getruckt zu Ingolstadt Anno 1607."

2) Manche dieser Ordnungen erinnern so deutlich an ähnliche Einrichtungen bei den Herrnhutern, daß man den historischen Zusammenhang beider kaum verkennen kann. Man sehe folgende Schilderung von der Eingehung der Ehe: „Was bei allen Völkern der Gebrauch ist, was die ganze Christenheit hält, das verwerfen die geschwollenen Wiedertäufer ohne alle Ursach; denn sie unter ihnen nicht allein diejenigen zusammen verheirathen, die da Lust und Liebe zu einander haben, sondern die müssen einander nehmen, sowohl ihr Lebtag vor nie einander gesehen, die wohl nie mit einander geredet, oder auch wohl keiner nie vom andern hat gehört. Ja, wie ich von glaubwürdigen Personen bin berichtet worden, so geschieht solches Heirathen öftern Mals in zwei oder drei Stunden auf das allerlängste. Dieser Freiheit berauben die Wiedertäufer nun diejenigen, so bei ihnen wollen heirathen; denn so Jemand Lust hat zum Ehestand, so bescheidet man sie sämmtlich auf eine Haushaltung. Die Sache aber, was ein Jeder für ein Weib, und das Weib für einen Mann soll haben, ist zuvor Alles unter den Dienern und Obersten abgedroschen. Wenn sie nun also beisammen sind, so stellt man die gedachten Heirathsleute in die Stube nach einander, die rechte Zeile von Bräutigam, die linke von Bräuten, und wie sie also gestellet sind in opposito gegen einander über, wenn schon der Diener so zu oberst mitten in steht, gar kein Wort sagte, so wissen doch beide Partien, was einem Je-

steht man aus den Klagen über Verarmung des Landes und Begünstigung von Seiten des Adels. „Man darf nicht fragen," ruft er aus, „warum das Land verarmt. Wäre der eigene Nutzen nicht, hätten die Wiedertäufer nicht die besten Mühlen, Meierhöfe, Schaffereien, Brauhäuser und andere Wirthschaften für den Christen, verschlügen sie nicht alle Handwerker, gewiß das Land würde nicht also verheeret und verzehret werden. Ach, daß doch die Herrn betrachteten, was das ganze Land innerhalb neun und siebzig Jahren (denn so lange sind sie in Mähren) für großen unaussprechlichen Schaden hat empfangen, gewiß, sie würden bald solche eigennützige, vortheilische und neidische Leute aus dem Lande mit Hunden aushetzen und fleißig Achtung geben, daß keiner darein mehr dürfte schmecken." [1]) Ferner: „Gott erbarme sich, es ist alles zu weit gekommen; denn es müssen jetzt fast alle Frauen in Mähren zu ihren Hebammen, Säugammen und Kindeswärterinnen lauter wiedertäuferische Weiber haben, als wenn sie allein in solchen Sachen die allererfahrendsten wären,

---

den zugehört, als nämlich die zwei, so gegen einander über stehen, da findet sich alsdann eine große Ungleichheit, daß die Junge einen alten, und die Alte einen jungen Mann nehmen muß. Wenn nun die Personen also gestellt sind, so nennt der Diener einem Jedweden seine Braut, und einer Jedweden ihren Mann, und sagt: Dämel! die Else ist dein u. s. f. Endlich spricht der Diener zu allen also: Weil ihr diese Ehe mit Stillschweigen bestätigt, so füget eure Herzen zusammen im Namen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs; was Gott zusammenfügt, das soll der Mensch nicht scheiden. Ziehen darnach also die beiden davon, sie thuns gern oder nicht." S. Fischer a. a. O. S. 51. Ferner: „Die verkehrten Wiedertäufer handeln wider die Natur, sie sind unverständiger als die kleinen Vögelein, und unbarmherziger als die wilden Thiere gegen ihre Jungen. Denn sobald als die Mutter das Kind entwöhnt hat, so wird es von den rechten natürlichen Müttern genommen und gegeben den bestellten Schwestern; hernach den unbekannten Schulmeistern und fremden, jähzornigen Kindszieherinnen, die dann ohne Liebe, Sittsamkeit und Erbarmnis bisweilen heftig und unbarmherzig genug darein schlagen und mit höchster Gestrengigkeit den von der Mutter verlassenen armen Kindlein stets auf den Hals liegen, so daß wohl manche Mutter in fünf oder mehr Jahren ihr eigenes Fleisch und Blut und sogar letztlich nicht mehr recht sieht noch kennt, aus welchen viel Blutschanden entstehen." Ebendas. S. 53.

1) Ebendas. S. 70.

da sie doch nichts anders als Gift und Verachtung des christlichen Glaubens mit der Milch von ihnen saugen, die sich nicht bezeichnen mit dem Zeichen des h. Kreuzes, noch ihre Hände im Gebet nach christlichem Brauch aufheben, die kein Vaterunser nicht beten.“ [1]) Ferner: „Zu was halten sie ihren großen Schatz, an dem sie schon 79 Jahr haben gesammelt, als zu Unterdrückung der Christenheit? Zu was halten sie eine so große Mannschaft in ihren Haushaltungen, Meierhöfen und Wirthschaften, deren über die siebzig sind, und in deren jeglichen man findet zu 4, 5, auch 600 Personen, ja in etlichen wohl 1000, als zu Neumühl, Priwitz u. s. w. Sie sitzen unter uns frei von aller Robot, Zins und Wachtgeld. Es werdeu ihnen für andere Unterthanen Mühlen, Gärten, Meierhöfe, Brauhäuser und andere Güter überlassen. Sie werden auf den Herrschaften und Schlössern zu Regenten, Burggrafen, Kellnern und Kastnern gesetzt. Sie sind allein diese, wie sie sich selbst allhier öffentlich berühmt haben, welchen die Herrn ihre Herrschaften und Unterthanen zu regieren vertrauen.“ [2])

Auch diese so eigenthümliche Bildung ward durch harte Verfolgungen und durch das Unglück des dreißigjährigen Krieges zerstört, und hat sich nur in kümmerlichen Resten erhalten. Von allen baptistischen Gemeinden, die in der Reformationszeit entstanden, sind nur die Mennoniten übrig geblieben. Doch noch an einem andern Punkte der abendländischen Kirche brach sich das Prinzip der ethischen Mystik, das dem Baptismus zum Grunde lag, Bahn. Schon in dem ersten Stadium der Reformationsbewegung hatten sich nach England hin Keime des Baptismus verbreitet. Trotz der blutigsten Verfolgung, die sie traf, schlugen sie in diesem Lande Wurzeln, errangen nach und nach Duldung und gewannen selbst Raum zu weiterer Entwickelung. Für diese aber bot der europäische Staat mit seinen alten auf innige Verschmelzung des bürgerlichen und religiösen Lebens

1) Ebendas. S. 101.
2) Ebendas. S. 108.

ruhenden Ordnungen nicht den geeigneten Boden dar. Ein neuer Staat, der zugleich von demokratischen und theokratischen Prinzipien getragen war, mußte gebildet werden, wenn sich dieser Geist in vollster Freiheit bewegen und zu konsequenter Ausbildung der in ihm liegenden Kräfte gelangen sollte. **Nordamerika** ward die Stätte, wo ein solcher neuer Staat entstand, dort erst fand der aus England vertriebene Baptismus seine wahre Heimath. Aber eben hier zeigte es sich, daß er für sich allein unfähig war, eine wahrhaft neubildende Wirksamkeit auszuüben, daß er sich vielmehr mit andern, dem gesunden Stamme der Reformation entsprossenen Lebenskräften, verbrüdern mußte, um seiner eigenen unruhigen Beweglichkeit und atomistischen Zersplitterung Herr zu werden.

Trotz dem, daß die baptistische Bewegung für die protestantische Kirche im Ganzen ohne nachhaltige Wirkung zurückzulassen, verloren ging, hat sich doch das Prinzip der ethischen Mystik, das ihr zum Grunde lag, auch in ihr nicht unterdrücken lassen. Es hat sich in der deutsch-lutherischen Kirche im **Pietismus**, in der englisch-reformirten im **Puritanismus** und **Methodismus** Bahn gebrochen, und vielfach dazu beigetragen, der Kirche frisches Leben und heilsame Erinnerung an alte fast vergessene Heilswahrheiten zuzuführen.

Wir haben schon mehrfach angedeutet, welche Stellung die protestantische Kirche zu der aus ihrem eigenen Schooß hervorgegangenen Mystik einnahm. Je mehr sie in sich selbst erstarkte und zu klarem Selbstbewußtsein über ihre eigenen Prinzipien gelangte, desto mehr sagte sie sich von ihr los und ward bald ihr erbittertster Feind. Als die ersten Versuche zu gegenseitiger Verständigung mißlangen, wurden die Waffen der weltlichen Gewalt gegen die Schwärmer erbeten und geleistet. Die protestantischen Stände des deutschen Reichs trugen kein Bedenken, dem Verlangen der katholischen beizustimmen, sich mit den katholischen zu

verbrüdern, wenn diese die Forderung stellten, die härtesten Strafgesetze gegen die Wiedertäufer ergehen zu lassen, und so wiederholten sich vom Jahre 1529 an, woselbst der erste Beschluß gegen die Sekte der Wiedertäufer erging, die Verfolgungen derselben.[1]) Die Reformatoren selbst vergaßen bald die früher von ihnen kund gegebenen Grundsätze allgemeiner Religionsfreiheit und drangen bei den Obrigkeiten auf harte Bestrafung der Sektirer.[2]) Der Gesichtspunkt, der sie dabei leitete, war ein dop-

---

1) Man findet die hauptsächlichsten Reichstagsbeschlüsse gegen die Wiedertäufer gesammelt in dem Buche: „Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon und geistliches Rüsthaus wider die alten Quäker und neuen Frey-Geister. 1702." Schon der erste allgemeine Beschluß, der auf dem Reichstag zu Speier im J. 1529 zu Stande kam, lautet: „Daß alle und jede Wiedertäufer und Wiedergetaufte, Mann und Weibes-Personen verständigen Alters von natürlichem Leben zum Tode mit Feuer und Schwerdt oder dergleichen nach Gelegenheit der Personen ohne vorhergehende der geistlichen Richter Inquisition, gerichtet und gebracht werden. Und sollen derselben Fried-Brecher, Hauptsächer, Land-Läufer und die aufrührigen Aufwickler des berührten Lasters des Wiedertaufs auch die, so darauf beharren oder zum andermahlen umfallen, in solchen keinesweges begnadet, sondern gegen ihnen vermöge solcher Satzung ernstlich mit der Strafe gehandelt werden." Nur die freien Reichsstände haben diese Gesetze nie ausgeführt; man begnügte sich hier damit, die Wiedertäufer auszuweisen. Nürnberg selbst protestirte 1528 gegen die strengen Maaßregeln gegen sie, doch nur, weil es Verdacht hatte, daß die Katholiken sie zur Unterdrückung der Reformation anwenden würden. Vergl. Heller, Reformationsgeschichte des ehemal. Bisthums Bamberg. S. 114. Am mildesten verfuhr Straßburg. Vergl. Röhrich II. S. 95.

2) Luther stellte allerdings anfangs in seinem Streite mit Carlstadt und Münzer sehr liberale Grundsätze in dieser Beziehung auf. Er sagt (in s. Sermonen wider Carlstadts Neuerungen 1522. Werke XX. S. 20—24): „Summa: predigen will ich's, sagen will ich's, schreiben will ich's; aber zwingen und drängen mit Gewalt will ich Niemand, denn der Glaube will willig und ungenöthigt sein, und ohne Zwang angenommen werden." Und noch entschiedener in jenem bekannten Brief an die Fürsten von Sachsen, 24. August 1524: „Ew. F. G. sollen nicht wehren dem Amt des Worts. Man lasse nur getrost und frisch predigen, was sie können, und wider wen sie wollen; denn, wie ich gesagt habe, es müssen Sekten sein (1 Cor. 11, 19) und das Wort Gottes muß zu Felde liegen und kämpfen, daher auch die Evangelisten heißen Heerschaaren (Ps. 68, 12) und Christus ein Heerkönig in den Propheten. Ist ihr Geist recht, so wird er sich vor uns nicht fürchten und wohl bleiben. Ist unser recht, so wird er sich vor ihnen auch nicht,

peter. Einmal ein äußerer, das Interesse der Ruhe und Sicherheit der neu gegründeten Kirche, der nichts nachtheiliger und unbequemer sein mußte, als ein beständiges Angefeindetwerden von heimlichen und hartnäckigen Gegnern. Dieser Gesichtspunkt leuchtete besonders den weltlichen Schutzherrn der protestantischen Kirche ein, und gab bei ihnen wohl hauptsächlich den Ausschlag. Das Bedenken, daß auf diese Weise vielen verirrten und verführten Seelen die Gelegenheit zur besseren Erkenntniß voreilig abgeschnitten würde, schlug man gewöhnlich nach Luthers Vorgange mit der Behauptung nieder, daß, nachdem die Irrlehre der Sakramentirer und Wiedertäufer so vielfach in Druckschriften widerlegt sei, diejenigen, welche noch daran festhielten, nur für

---

noch vor Jemand fürchten. Man lasse die Geister auf einander platzen und treffen." S. Luthers Briefe, de Wette's Ausg. II. S. 547. — Wenn er in dieser Stelle auch die Wiedertäufer unter den Schutz des Amtes des Wortes stellt, so scheint daraus hervorzugehen, daß er ihre Prediger auch als Amtsdiener der Kirche sich denkt. Das ist freilich ein Standpunkt, bei dem eine geordnete Kirchenverfassung und Einheit der Lehre völlig unmöglich wird. Es war daher natürlich, daß Luther bald von diesem Extrem zurückkam, und nun desto eifriger auf dem entgegengesetzten bestand, nämlich, daß die Wiedertäufer nicht einmal unter dem Schutze der Obrigkeit stehen dürften. Er drang daher vornehmlich darauf, daß keine christliche Obrigkeit die Wiedertäufer in ihrem Lande dulden dürfe (vergl. den Brief Luthers an den Herzog Albrecht von Preußen April 1532. S. de Wette IV. S. 354). Er verlangt von jedem Unterthan als eine Pflicht seines christlichen Gewissens, daß er die Winkelprediger (der Wiedertäufer) der Obrigkeit zur Bestrafung anzeige. S. Werke Jenens. Ausgab. V. S. 491. Noch härter urtheilte Melanchthon, noch ehe die Wiedertäufer in Münster gezeigt, was man von ihnen zu besorgen habe. Er schreibt darüber 1531 an Myconius: „De Anabaptistis tulimus hic in genere sententiam: quia constat sectam diabolicam esse, non esse tolerandam: dissipari enim ecclesia per eos, cum ipsi nullam habeant certam doctrinam. Nihil igitur est ea secta, nisi confusio et dissipatio publicarum ecclesiarum: praesertim cum aperte ministerium verbi damnent. Ideo in capita factionum in singulis locis ultima supplicia constituenda esse judicavimus." Vergl. Corp. Ref. II. p. 549. Melanchthon war es auch, auf dessen Rath mehrere gefangene Wiedertäufer, weil sie hartnäckig auf ihrem Irrthum bestanden, in Jena 1536 hingerichtet wurden. Vergl. ebendas. II. p. 997. Arnold Kirchen- und Ketzerhistorie I. S. 1299.

hartnäckige Bösewichter zu halten seien, die die härtesten Strafen wohl verdient hätten.[1]) Hiezu kam nun noch ein anderer, höherer Gesichtspunkt, nämlich der von der Bedeutung des Staats und der christlichen Obrigkeit als solcher. Es war grade eine der tiefgreifendsten Folgen der Reformation, daß sie den Staat und das ganze ihm zufallende Gebiet des äußern Lebens von der drückenden Suprematie der Kirche frei machte. Daraus konnte leicht die Vorstellung entstehen, als ob der Staat als solcher sich um die Interessen der Religion gar nicht zu bekümmern habe; ein materialistischer Staat löst, so scheint es, am ersten alle Konflikte mit der Kirche. Aber die Zeit der Reformation war für einen solchen Begriff, der nur ein Produkt moderner Abstraktion und materialistischer Interessen ist, zu mächtig innerlich erhoben; in ihr konnte sich ein solcher Staat gar nicht bilden, wenn auch Ansätze zu einer solchen Vorstellung nicht fehlten. Ueberdem kann eine so niedrige Vorstellung vom Staat nur auf dem Boden katholischer Weltanschauung Platz greifen; sie führt allemal in der Wirklichkeit das grade Gegentheil dessen, was sie vorspiegelt, mit sich, nämlich die Abhängigkeit des Staats von der Kirche, als welche allein alle höhereren Bedürfnisse des Lebens befriedigt. Nicht um den Preis der Entleerung von allem sittlichen und religiösen Inhalt wollte die Reformation den Staat von der Kirche emanzipiren; sie wollte ihn wahrhaft, nicht bloß scheinbar frei machen. Daher konnte sie nicht anders, als die Mitwirkung zur Förderung aller höhern Interessen in seine Hand legen. Sie mußte von ihm ein christliches Gewissen, eine christliche Erkenntniß und ein freies, selbstbewußtes Handeln nach christlichen Zwecken for-

---

1) So Luther in jenem Briefe an den Herzog Albrecht. Im Vertrauen auf die unwiderlegliche Wahrheit der Lutherischen Lehre gab man sich daher auch wenig Mühe, durch Religionsgespräche die Wiedertäufer zu belehren und von ihrem Irrthum zu überzeugen. Anders war es im Bereich der Schweizerischen Reformation. Dort wurden nie anders Strafen gegen die Wiedertäufer vollzogen, als nachdem man in öffentlicher Disputation auch diesen das Recht der Vertheidigung gegönnt hatte.

dern. Das, was der mittelalterliche Staat in unfreiem Gehorsam gegen die Kirche geleistet hatte, sollte der protestantische christliche Staat nicht als etwas gleichgültiges aus der Hand legen, sondern als freie sittliche Macht in Uebereinstimmung mit der Kirche an seinem Theil pflegen und fördern. Bei einer solchen Vorstellung vom Staat war es natürlich, daß man sich nach dem Urbilde der alttestamentlichen Theokratie umsah und von daher die Normen des Handelns entlehnte; die Versuchung dazu lag um so näher, als die alten noch immer geltenden kaiserlichen Gesetze auf dieser Anschauung ruhten.[1]) In Melanchthon und Calvin lebte besonders diese theokratische Vorstellung vom Staat. Derjenige Reformator, welcher die erwähnten beiden Gesichtspunkte mit seltner Klarheit geltend machte, und dadurch zur Befestigung der protestantischen Kirche in Süddeutschland außerordentlich viel beitrug, war Bucer.[2]) Er war zwar

---

1) Es ist bekannt, daß Servet in Genf nach diesen Gesetzen zum Tode verurtheilt wurde.

2) Bucer giebt in der schon oben S. 317 angeführten Schrift (Dialogi oder Gespräch von der gemeinsame und den Kirchenübungen der Christen u. s. w.) eine interessante Darlegung seiner Grundsätze, aus der wir zum Schluß folgendes mittheilen. Friedlieb, unter welchem Namen Bucer sich selbst verbirgt, sagt hier: „Achtest du das auch christlich, wo unsere Obern, was sie der Religion halber wohl ordnen und schaffen, wollten in demselbigen allein auf den leiblichen und weltlichen Frieden, der auch mit den Türken kann gehalten werden, sehen, und den ihr End sein lassen? soll nicht ein jeder Christ in allem sein Thun und Lassen dahin sehen, um daß wir vor Allem beten, daß Gottes Name geheiligt und sein Reich immer erweitert werde?“ Darauf antwortet Simprecht, der Gegner: „Ja der Schuhmacher und Schneider soll auch in seinem Schuh- und Kleidermachen auf Heiligung göttlichen Namens und Förderung des Reiches Christi sehen. Dennoch ist sein nächstes Ende, daß der Schuh und die Kleider den Leuten, sie seien böse oder gut, füglich zu tragen sein. Also sollen die Obern für ihre Person als Christen wohl vor Allem auf Gott sehen; aber des Amtes halben der Obrigkeit ist ihr Befehl zu sehen, daß ihre Gemeinde friedlich mit einander lebe; es seien die Leute dann gläubig oder ungläubig. Friedlieb: So hältst du äußerlich regieren nur wie einen leiblichen Dienst, als da ist, Schuh und Kleidermachen, und dürfen die Obern allein ihres Amtes nicht weiter, denn dahin sehen, daß ihre Unterthanen zufrieden mit einander sind. — Mein Simprecht, du bringest da einher das Werk der

weit entfernt, den niedern Gesichtspunkt über den höhern zu stellen; denn mit welcher ermüdenden Amtstreue und wahrhaft

---

Schuhmacher und Schneider. Ist dir das Werk der Regierung nicht höher? Diese haben zu machen, das man am Leibe braucht, so hat aber die Obrigkeit zu versehen und zu schaffen, daß man recht lebe, das ist, in allem menschlichen Thun geschickt und ordentlich fahre, nach aller Zucht, Ehrbarkeit und Billigkeit. Das ist etwas weiteres, denn sehen, daß einem die Schuhe noch die Hosen weder zu groß noch zu klein sein. Der Obrigkeit Amt ist, daß ein jeder in der Gemeinde sein Werk und Thun richte und übe, daß Niemand Unrecht geschehe, alle Tugend und Gerechtigkeit bei den Leuten gepflanzt werde und zunehme. Wohlan, es sei gleich, wie du sagst, daß die Obern vornehmlich darauf sehen, daß ihre Unterthanen friedlich Leben führen; freilich, in dem forderst du, daß die Leute bei einander also wohnen, daß sie weder ihnen selbst durch einander noch Andern Unrecht thun. Gelt, auf einen solchen Frieden willst du, mein Simprecht, soll die Obrigkeit sehen? Simprecht: Ja, mein Friedlieb. Friedlieb: Wohlan, ist es bei dir nun auch möglich, daß die Leute friedlich bei einander leben, daß sie weder sich selbst durch einander, noch Andere irgend beleidigen, wenn sie nicht zu allen Tugenden und von allen Lastern gezogen werden? Simprecht: Man wird die Leute ja hart im rechten Frieden können erhalten, wo sie wollten ihren bösen Lüsten und Begierden Statt geben, und nicht zu aller Zucht, Ehrbarkeit und Billigkeit geneigt sein. Friedlieb: Ist aber möglich, daß die Menschen ohne rechten Gottesdienst zu einigen wahren Tugenden immer kommen? Simprecht: Es haben oft Viele bei den Heiden dennoch sehr tugendreich gelebt. Friedlieb: Ja im Schein und in etlichen Stücken der Tugenden, durch die sie mehr Ruhm und Ehre verhofften; ohne allen Zweifel, welche je in wahren Tugenden gelebt haben, die werden ohne wahren Gottesdienst nicht gewesen sein. Denn gedenke selbst: wie sollte doch der Mensch in wahrer Zucht bei ihm selbst und Billigkeit gegen den Nächsten wider seine eigene Natur, die dann zu allem Argen immer treibt, bestehen und verharren, wenn er nichts nach Gott fragt, welches ewige Gottheit und Macht er doch in seinen so herrlichen Werken erkennen muß und bekennen, daß von Gott Alles kommt und wir in allen Dingen zuförderst auf ihn sehen sollen. Freilich, wer gegen seinen Schöpfer und Gott ungerecht ist, den verachtet und zu ihm sein Herz nicht richtet, der wird keine Wahrheit noch Tugend für sich selbst immer mehr lieben mögen. — Darum mußt du es also rechnen und richten, die Regierungen sollen sehen, daß ihre Unterthanen recht und wohl leben; das mag nun nicht sein, wo sie nicht zum wahren Gottesdienst gezogen werden. An dem hangen alle Tugenden, auch alles Glück und Heil. — Darum müssen die gottseligen Obern die Religion nicht als ein Mittel zum äußern Frieden brauchen, wie die gottlosen Tyrannen thun, sondern die Religion selber lassen ihr Ende sein, darum sie alles thun und anrichten, daß bei

hingebenden Liebe er sich der gefangenen Wiedertäufer annahm, und sie zu besserer Ueberzeugung zu bringen suchte, ist aus der Geschichte der Straßburgischen Reformation bekannt. Aber die Gefahr einer unreinen Vermischung des weltlichen und religiösen Gebietes war doch einmal durch diese Theorie angebahnt. Die steigende Veräußerlichung und das Vorherrschen niedriger Motive bei den Lehrern wie bei den Schutzherren der Kirche lockte sie allmählig immer weiter auf diese gefährliche Bahn, und nur erst, als ein tiefes Verderben über sie hereinbrach, wurde sie inne, daß sie auf einem falschen Wege begriffen war.

---

den ihren durch ihr Amt, der Regierung der Name Gottes mehr geheiligt und sein Reich mehr ausgebreitet und besser erbauet werde. Dazu sind wir Alle geschaffen, und dazu sollen wir Gott von ganzem Herzen, Seele und Kräften dienen, jeder nach seinem Beruf und bestem Vermögen. Und darum soll die Religion und wahrer Gottesdienst das erste und höchste sein, das die Obern bei ihren Unterthanen zu fördern sich unterstehen sollen. Damit erlangen sie denn auch, daß bei den ihren, wie ein recht ehrbares tugendsames, also auch ein wahr friedliches Leben sei und zunehme."

Register.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.

Verzeichniß der Druckfehler.

Seite	15	Zeile	12	v. o.	statt: da sie, lies: da sich.
=	21	=	10	v. u.	st. einzureichen l. einzureihen.
=	21	=	4	v. o.	st. eine unmittelbarere l. eine unmittelbare.
=	31	=	9	v. o.	Wir haben u. s. w. Hier beginnt ein neuer Absatz.
=	31	=	15	v. o.	st. Eigenthümlichkeit l. Eigentlichkeit.
=	44	=	4	v. o.	st. Verwandte l. Verwandtschaft.
=	44	=	16	v. o.	st. Individuum als l. Individuum sich als.
=	45	=	2	v. u.	Anmerk. st. immer oder weniger l. immer mehr oder weniger.
=	53	=	8		Hinter dem Punkt ist einzuschalten: Dagegen tritt je nach dem individuellen Charakter des Mystikers die oben angeführte Doppelheit des mystischen Zustandes als Prophetie und Ekstase auseinander, ohne daß dabei ein selbstbewußter Antheil der menschlichen Persönlichkeit anzunehmen wäre; denn der Vorgang ist ein unwillkürlicher.
=	71	=	9	v. u.	st. herrische l. heroische.
=	88	=	15	v. u.	st. der Mystiker l. des Mystikers.
=	111	=	6	v. u.	st. οὐτοὶ l. αὐταὶ.
=	121	=	10	v. o.	st. in der l. in dem.
=	131	=	4	v. o.	st. die ihneu l. die ihr.
=	154	=	12	v. o.	st. an die äußern kirchlichen l. an die außerkirchlichen.
=	175	=	3	v. u.	st. Mader l. Wimpina.
=	176	=	6	v. u.	st. Mader l. Wimpina.
=	221	=	3	v. u.	st. L.'s Aufenthalt l. C.'s Aufenthalt.
=	228	=	13	v. o.	st. der ihm l. der ihn.
=	298	=	12	v. u.	st. es auf die durch die l. es auf die.
=	301	=	9	v. u.	st. hat l. hatte.
=	305	=	7	v. u.	st. Welch l. Walch.
=	310	=	16	v. o.	st. von diesem l. von dieser.
=	313	=	3	v. o.	st. mußte l. mußten.
=	330	=	14	v. o.	st. auflöst l. aufgelöst.
=	374	=	7	v. o.	st. ihm aber l. ihn aber.
=	385	=	15	v. u.	st. Nichts desto mehr l. Nichts desto weniger.
=	536	=	12	v. o.	st. Mannz l. Manz.

Helffrich, Ad., Spinoza und Leibnitz oder das Wesen des Idealismus und des Realismus. gr. 8. geh. 15 Sgr.

— — die Metaphysik als Grundwissenschaft. gr. 8. geh. Thlr. 1.

Claudius, M., Werke; auch unter dem Titel: „Asmus omnia sua secum portans, oder sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten." Orig.-Ausg. 7te wohlfeile Aufl. mit vielen Holzschnitten und Kupferstichen nach Dr. Chodowiecki. 8 Thle. 16. geh. Thlr. 2. 10 Sgr.

In Callico-Einband Thlr. 3.

Die größere Ausgabe kostet Thlr. 4. 25 Sgr.

Meier, G. A., die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. 2 Thle. gr. 8. Thlr. 2. 25 Sgr.

Hillebrand, Dr. J., die deutsche Nationalliteratur seit Lessing bis auf die Gegenwart. 3 Bände compl. gr. 8. geh. Thlr. 6. 8 Sgr.

Ritter, Dr. H., Geschichte der Philosophie. gr. 8. 8 Bde. Thlr. 24. 16 Sgr.

Tholuck, Dr. A., Auslegung der Bergpredigt Christi. 3te Aufl. neue Ausarbeitung. gr. 8. Thlr. 2. 4 Sgr.

M. Luther's Werke. In einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 3te Aufl. 10 Thle. geh. Thlr. 5.

Sartorius, die Lehre von Christi Person und Werke. 4. Aufl. geh. 8. 27 Sgr.

Schliemann, Ad., die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte. gr. 8. Thlr. 2. 20 Sgr.

Wiggers, Dr. J., Kirchliche Statistik. 2 Thle. Thlr. 3. 5 Sgr.

— — Geschichte der evangelischen Mission. gr. 8. I. II. 1. 2. komplet. geh. Thlr. 3. 10 Sgr.

Bruch, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Thlr. 1. 15 Sgr.

Lisco, die Offenbarung Gottes. 2. Aufl. Thlr. 1. 10 Sgr.

Deinhardt, Dr., Beiträge zur religiösen Erkenntniß. gr. 8. 20 Sgr.

Reuchlin, Dr. H., Geschichte von Port-Royal. 2 Thle. Thlr. 8.

Umbreit, Dr., praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes. 4 Bde. Thlr. 7. 21 Sgr.

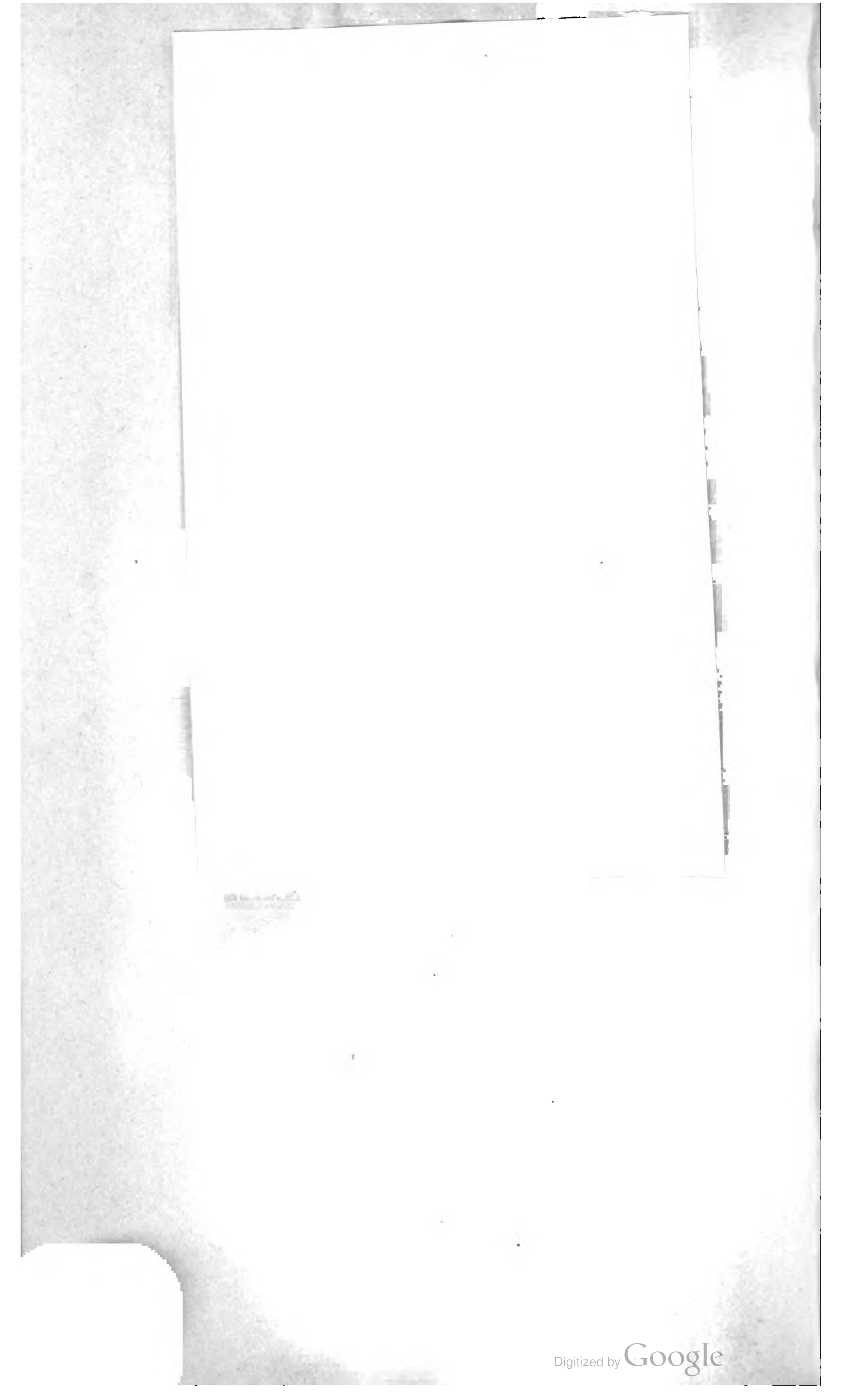
Waitz, Dr. Th., Grundlegung der Psychologie nebst einer Anwendung auf das Seelenleben der Thiere. geh. Thlr. 1.

Schwarz, Dr. Th., Sonntagsgespräche über christliche Erziehung. Ein Volksbuch. geh. Thlr. 1.

Gerock, Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran. 22½ Sgr.

Martensen, Dr. H., Die christliche Taufe und die baptistische Frage. 8. 15 Sgr.

Bröcker, J. P. C., Der evangelisch-christliche Gemeindegottesdienst aus der Schrift entwickelt. 8. geh. 15 Sgr.



ERBKAM, Heinrich Wilhelm
Geschichte der
protestantischen Sekten

941
E65ge
1848
cop.2

